جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم و دلنشیں اسلوب

جدید فقہی مسائل

جلد اول

"بڑا قابل قدر کام ہے۔"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ـــــــ جدید فقہی مسائل جلد اوّل

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ـــــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ـــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ـــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cybet.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

الحمدللّٰہ وکفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاّقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل واکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیرِ نظر کتاب ''جدید فقہی مسائل'' بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہٗ (حیدر آباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیّا ہوگئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام ومفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کرکے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

''محمد رفیق عبدالمجید''

۲۱ محرم ۱۴۲۶ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مضامین

زمزم پبلشرز

پیش لفظ

فقیہ عالم اسلامی ڈاکٹر وھبہ الزحیلی (دمشق)

الحمد لله رب العلمين، والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظلمين، والصلاة والسلام على امام المرسلين معلم الناس الخير وعلى اٰله وصحبه الهداة الغرالميامين وبعد

اہلِ ایمان اور اہلِ تقویٰ کے لئے اس سلسلے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ شریعت اسلامی، زندگی کی حرارت سے بھرپور اسلامی قوانین اور اسلام کے روشن پاکیزہ احکام قیامت تک کے لئے زندہ جاوید ہیں۔ اس لئے کہ یہ شریعت آخری شریعت اور پیغمبر اسلام آخری نبی ورسول ہیں۔ یہ وہ نظام قانون ہے جو دنیا وآخرت کے تمام احکام کو شامل وحاوی اور عالمی شان کی حامل ہے اور تمام مسائل زندگی کے احاطہ کی صلاحیت اس فقہ کا امتیازی وصف ہے۔

شریعت اسلامی کا دوام واستمرار اور اس پر ایمان وایقان نیز شریعت اور احکام شریعت کی طرف سے مدافعت کا فریضہ، صاحب بصیرت اور اہل نظر واجتہاد علماء سے اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ نئے پیش آمدہ مسائل کی بابت فتوے دیں۔ اور اس طرح غور وفکر کریں کہ شریعت اسلامی انسانی مصالح اور ضروریات سے ہم آہنگ رہے تا کہ لوگ احکام خداوندی اور اسلام کو فرسودہ نہ سمجھنے لگیں اور ان سے منہ موڑ کر انسانوں کے خود ساختہ قوانین کی طرف اپنا رخ نہ کریں۔

حقیقت یہ ہے کہ جدید پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد ایک اہم شرعی ذمہ داری اور فرض کفایہ ہے۔ جو لوگ ان مسائل کی بابت اظہار رائے کی صلاحیت رکھتے ہوں، اگر انہوں نے اس سے بے توجہی برتی تو وہ گنہ گار ہوں گے۔ اسی لئے امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا ہے کہ جو بھی مسئلہ پیش آئے، اسلام میں اس کے حلال یا حرام ہونے کی بابت کوئی نہ کوئی حکم ضرور موجود ہے۔ جس مسئلہ پر بھی ماضی میں اجتہاد اور غور وفکر نہیں ہوا ہو، ان کو حرام کہہ دینے والا درحقیقت مفتی کہلانے کا مستحق نہیں۔ یہ تو محض جمود اور کوتاہ نظری ہے، کامیاب مفتی وہ ہے جو نئے مسائل کی تخریج کرے، ان کے احکام مستنبط کرے، اور اپنے عہد کے پس منظر میں لوگوں کی مصالح اور ضروریات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حل نکالے جو شریعت کے مزاج اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ اور اس طرح وہ لوگوں کو ان کے معاملات کے باب میں بھی اللہ کے دین سے مربوط رکھے۔ مفتی کا مقام یہ نہیں ہے کہ وہ نئے مسائل کا سامنا کرنے سے راہ فرار اختیار کرے۔ بلکہ اسے تو ان مسائل کے حل میں سبقت کرنا چاہئے اور لوگوں کو ان احکام سے روشناس کرنا چاہئے۔

واضح رہے کہ اجتہاد کوئی ناممکن شئی نہیں۔ خاص کر بعض امور میں جزوی اجتہاد نہ کہ مستقل، ہمہ گیر اور مطلق اجتہاد۔ صورت حال یہ ہے کہ عصر حاضر نے فقہ کے مختلف ابواب، عبادات، معاملات، معاشرتی مسائل، معاشی نظام، طب و اخلاقیات، عمرانی، سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی مسائل کے باب میں متعدد نئے مسائل کو جنم دیا ہے۔ جو اہل علم وفضل اور قوت استنباط کی حامل شخصیتوں ...... جو ان مسائل کی بابت غور وفکر کی صلاحیت رکھتے ہوں ...... سے مفید اور شریعت سے ہم آہنگ حل کے طالب ہیں۔

ماضی قریب میں مجھے ایسی بہت سی مختصر تحریروں اور کتابوں کے دیکھنے کا موقع ملا، جو بعض مخصوص نئے مسائل سے متعلق ہیں، پھر میرے سفر ہندوستان کے دوران مجھے اس کتاب "جدید فقہی مسائل" کے دیکھنے کا موقع ملا، جو علامہ خالد سیف اللہ رحمانی (صدر مدرس و صدر شعبہ فقہ جامعہ اسلامیہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد) کی تالیف ہے۔ یہ عبادات، معاملات، اقتصادیات، اجتماعی اور طبی مسائل سے متعلق نئے مسائل (جن سے واقف ہونے کی ضرورت ہے) پر ایک جامع اور حاوی کتاب ہے مجھے اس سے بہت مسرت ہوئی اور میں نے اس کی طباعت کی خواہش کی۔ میرا خیال ہے کہ مصنف کو من جانب اللہ صحیح حکم بیان کرنے کی توفیق دی گئی ہے اور میرا خیال ہے کہ مصنف کو صحیح اصولی منہج پر مسائل کو حل کرنے اور ان کے بارے میں رائے قائم کرنے پر قدرت حاصل ہے۔

اس لئے اس کی طباعت و اشاعت نہایت مناسب قدم ہے۔ اس کتاب کی تالیف کی صورت میں مولانا خالد سیف اللہ قاسمی رحمانی نے ایک اہم اور مبارک کام سرانجام دیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کے اس کام کو قبول فرمائے اور ان کو اپنی مرضیات پر عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائے، اس لئے کہ علم کی نشر و اشاعت واجب ہے۔ خود رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو حاضر موجود ہے وہ غیر موجود لوگوں تک میری بات کو پہنچائیں کہ بسا اوقات براہ راست سننے والوں کے مقابلہ وہ لوگ زیادہ محفوظ کر پاتے ہیں، جن تک علم پہنچایا جاتا ہے۔

میں اخیر میں پھر دعاء کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کی جانب سے اس اہم اور عظیم کام پر عالم جلیل شیخ رحمانی کو جزائے خیر عطاء فرمائے۔ **واللہ المستعان**

ڈاکٹر وھبہ الزحیلی

(صدر شعبہ فقہ و مذاہب فقہیہ، شریعہ کالج، دمشق یونیورسٹی)

۲۹/۵/۱۴۱۶ھ ۱۲/۱۰/۱۹۹۵ء

نوٹ: مقدمہ نگار نے یہ تحریر کتاب کے عربی ایڈیشن کے لئے لکھی ہے۔ مولانا احمد عبدالمجیب ندوی نے عربی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔

تقدیم

جدید صنعتی اور فکری انقلاب نے جو بہت سے مسائل پیدا کر دیے ہیں، ان میں ایک جدید دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا فقہی اور شرعی حل بھی ہے، جو جدید ایجادات اور نئے معاملاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، ان مسائل کا حل کرنا ایک مشکل اور دشوار کام ہے، اس لئے کہ ان کے لئے قرآن و حدیث اور فقہ کے قدیم ذخیرہ میں ان کی نظائر اور ان سے قریب ترین صورتیں تلاش کرنی ہوتی ہیں، احکام کی علتوں اور اسباب پر غور کرنا ہوتا ہے، اور اپنے زمانہ کے عرف اور رواج کو بھی سامنے رکھنا پڑتا ہے۔

اس مشکل اور دشوار کام کو حل کرنا علماء کے ذمہ ہے اور وہی اس کا صحیح حل تلاش کرنے کے اہل ہیں، چنانچہ ہر زمانہ کے اہل علم و ارباب افتاء نے اپنے اپنے دور کے مسائل حل کئے ہیں، موجودہ دور میں بھی ایسی متعدد کوششیں ہو چکی ہیں جن میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے...... زیر نظر کتاب بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے، اور مؤلف کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہوں نے پہلی بار ایسے تمام جدید مسائل کو جن کا تعلق عبادات، معاشرت، معاملات اور اجتماعی مسائل سے ہے۔ یک جا کر دیا ہے۔ اور نہایت اختصار و ایجاز کے ساتھ سہل، عام فہم، زبان اور دل نشیں اسلوب میں مسائل پر گفتگو کی ہے اور ہر مسئلہ مستند کتابوں سے حوالے اور نظائر کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

جدید مسائل چوں کہ عموماً اجتہادی نوعیت کے ہوتے ہیں، اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں اہل علم کے درمیان فکر و نظر کا اختلاف بھی ہوتا ہے، اس کتاب میں ایسے مسائل کا پایا جانا بعید از قیاس نہیں جن میں اختلاف رائے پایا جاتا ہو اور کوئی بھی کتاب جو اس موضوع پر لکھی جائے گی ممکن نہیں کہ اس نوع کے جزوی اختلاف سے خالی رہے۔ تاہم مصنف قابل تحسین ہیں کہ انہوں نے زیادہ سے زیادہ اختلاف سے بچنے کی کوشش کی ہے اور جہاں عام علماء کی رائے سے اختلاف کیا ہے، وہاں اپنی رائے فتویٰ کے بجائے ''تجویز'' کے لب و لہجہ میں پیش کی ہے۔ نیز اس کے وجوہ و دلائل بھی بیان کر دیے ہیں۔

امید ہے کہ کتاب کا نیا ایڈیشن، جس میں بعض مسائل کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور اہل علم کے مشورہ سے کہیں کہیں جزوی ترمیمیں بھی کی گئی ہیں زیادہ مفید اور نافع ثابت ہوں گی اور عوام و خواص اس سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔

''مجاہد الاسلام القاسمی''

۵ر شوال ۱۴۰۴ھ

دیباچہ طبع جدید

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ جدید فقہی مسائل کا یہ ایڈیشن ہندوستان میں کئی بار شائع ہونے کے بعد پاکستان میں پہلی بار مصنف کی خصوصی اجازت کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

اگرچہ اس سے پہلے بھی پاکستان میں بعض ادارے پرانے ایڈیشن کو طبع کرتے جارہے ہیں اور انہوں نے غلط طور پر کتاب کے شروع میں لکھ رکھا ہے کہ وہ مصنف کی اجازت سے اس کتاب کو طبع کررہے ہیں اللہ تعالیٰ ان حضرات کو ہدایت دے اور معاف فرمائے۔ وباللّٰہ التوفیق

یہ کتاب ابتداء میں دو حصوں پر مشتمل تھی اس کے دوسرے ایڈیشن میں مزید اضافہ عمل میں آیا تھا مگر اس کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مختلف محرکات کی بناء پر متعدد نئے مسائل پر تفصیلی تحریریں لکھنے کا موقع عطا فرمایا۔ یہ بات ممکن تھی کہ ان مسائل کو جمع کرکے تیسرے حصے کا اضافہ کردیا جاتا۔ لیکن اہلِ علم کی رائے ہوئی کہ اس کے بجائے یوں کیا جائے کہ جدید فقہی مسائل کا پہلا حصہ "جدید فقہی مسائل" کے اصل نام سے طبع کیا جائے اور جن مختصر مسائل کا اضافہ کرنا ہو اسی کتاب میں اس کا اضافہ کردیا جائے تاکہ یہ کتاب عوام وخواص دونوں کے لئے قابل استفادہ ہو۔ اور اصحاب علم واہلِ ذوق ودانش کے لئے جدید مسائل سے متعلق تفصیلی تحریروں کو الگ الگ عنوان سے جمع کردیا جائے تاکہ ان مجموعہ مضامین کی مستقل حیثیت بھی ہو اور وہ جدید مسائل کے سلسلے کی ایک کڑی بھی ہو، اس طرح جو لوگ چاہیں پورے سیٹ کو حاصل کرلیں اور جو ان میں سے کسی خاص موضوع کا ذوق رکھتے ہوں وہ اس موضوع سے متعلق کتاب لے سکیں۔

اس طرح "جدید فقہی مسائل" کا ایک ہی حصہ ہوگا۔ لیکن اس کتاب کے علاوہ جدید مسائل کا سلسلہ درج ذیل کتابوں پر مشتمل ہوگا:

- جدید فقہی مسائل
- اسلام اور جدید معاشی مسائل
- اسلام اور جدید سماجی مسائل
- اسلام اور جدید میڈیکل مسائل
- اسلامی عبادات اور جدید مسائل

راقم الحروف نے جدید مسائل کے حل کے اصول اور طریقہ کار پر ایک مستقل تحریر مرتب کی تھی، جو کم وبیش ایک سو صفحات پر مشتمل تھی۔ اس رسالہ کی حیثیت جدید فقہی مسائل کے لئے "مقدمہ" کی تھی۔ افسوس کہ اس کی طباعت کی نوبت نہیں آسکی۔ چنانچہ بعض احباب کے مشورے سے اس رسالہ کا خلاصہ "جدید مسائل کا حل...... اصول اور طریقہ کار" کے عنوان سے بطور مقدمہ اس تازہ ایڈیشن میں شریک اشاعت کیا جارہا ہے اور بہت سے مسائل کا اس ایڈیشن میں اضافہ بھی کیا گیا ہے۔ نیز کتاب کے عربی ایڈیشن کے لئے عالم اسلامی کے مشہور وممتاز فقیہ اور مفسر قرآن ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ (مصنف الفقہ الاسلامی وادلتہ، اصول الفقہ الاسلامی، التفسیر المنیر) کے مقدمہ کا اردو ترجمہ بھی بطور "پیش لفظ" شریک اشاعت کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ کتاب کا یہ نیا ایڈیشن ظاہری اور معنوی ہر دو اعتبار سے زیادہ بہتر ثابت ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے نافع بنائے اور یہ عنداللہ اور عندالناس قبول ہو!!

خالد سیف اللہ رحمانی
یکم ربیع الاول ۱۴۱۹ھ

کچھ آراء: اس کتاب کے بارے میں

بڑا قابل قدر کام مولانا ابوالحسن علی ندوی

آپ کی مرسلہ کتابیں ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' موصول ہوئیں اندازہ ہوا کہ آپ نے بڑا قابل قدر کام انجام دیا ہے۔ اور فقہ اسلامی کی اچھی خدمت کی ہے۔ امید ہے کہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن آپ کی مزید فقہی بصیرت کا آئینہ دار ہوگا اللہ تعالیٰ آپ کو مزید توفیق سے نوازے اور دینی خدمت کا موقع دے۔

حضرت مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ
(ناظم ندوۃ العلماء، لکھنؤ وصدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ)

ایک اہم ضرورت کی تکمیل مولانا منت اللہ رحمانی

''جدید فقہی مسائل'' کے مسائل کی فہرست دیکھنے اور جا بجا پڑھنے کا موقع ملا، اس کتاب نے بحمد اللہ وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل کی ہے، سہل زبان، عام فہم اسلوب اور اختصار کی وجہ سے عام لوگ بھی اس سے پوری طرح استفادہ کر سکتے ہیں، جب کہ حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل پر مدلل بحث نے علماء اور ارباب افتاء کے لئے بھی اس کو مفید کتاب بنا دیا ہے۔ واقعہ ہے کہ یہ کتاب اس کی مستحق ہے کہ ہر مسلمان کے گھر میں رہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔

حضرت مولانا سیّد منت اللہ رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ
(امیر شریعت بہار واڑیسہ و جنرل سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ)

شمعِ راہ

''جدید فقہی مسائل'' پوری کتاب کا مطالعہ کیا۔ مصنف قابل تحسین ہیں کہ انہوں نے اس اہم نازک اور مشکل موضوع پر قلم اٹھایا اور وسیع مطالعہ کے بعد مستند حوالہ جات کے ساتھ تمام نئے مسائل کا حل پیش کیا۔ زبان بھی ایسی عام فہم رکھی کہ ہر آدمی استفادہ کر سکے...... تمام برادران اسلام سے اپیل ہے کہ وہ اس کتاب سے بھر پور استفادہ کریں۔ واقعہ ہے کہ یہ کتاب موجودہ حالات میں ''شمع راہ'' کی حیثیت رکھتی ہے۔

حضرت مولانا محمد حمید الدین حسامی عاقل مدظلہ
(امیر ملت اسلامیہ آندھرا پردیش و بانی دار العلوم حیدر آباد)

احسانِ عظیم

اس کتاب کے مصنف مولانا خالد سیف اللہ صاحب کچھ دنوں دفتر امارت شرعیہ پھلواری شریف میں رہ چکے ہیں اور مجھ سے ملاقات بھی ہوتی تھی، اس لئے ان کی ذہانت وفطانت اور علمی استعداد سے میں اچھی طرح واقف ہوں۔ حالانکہ مولانا کی عمر زیادہ نہیں ہے۔ ذالك فضل الله يوتيه من يشاء۔

''جدید فقہی مسائل'' جو اس صدی عیسوی میں پیدا ہوئے ہیں ان کا علم بہت سے مسلمانوں کو نہیں ہے اور وہ ان مسائل سے واقفیت کے محتاج ہیں، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے یہ کتاب لکھ کر مسلمانوں کے دینی حلقہ پر احسان عظیم کیا ہے۔ ہماری رائے ہے کہ یہ کتاب انگریزی میں بھی شائع کی جائے، تاکہ ہندوستان کے ان صوبوں میں جہاں کے مسلمان اردو سے ناواقف ہیں، ان مسائل سے واقف ہو جائیں، بلکہ اس کتاب کو عربی میں منتقل کر کے عرب ممالک میں بھی اس کی اشاعت ہو، اس لئے کہ وہاں بھی اصلاح کی ضرورت بہت ہے۔

اللہ تعالیٰ مصنف علام کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی اس کتاب کو مقبول خاص وعام کرے۔ آمین

حضرت مولانا شاہ امان اللہ قادری رحمہ اللہ تعالیٰ

(سجادہ نشین خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف پٹنہ)

عوام وخواص کے لئے مفید

کوئی شبہ نہیں آپ نے اچھی محنت کی ہے اور حالات زمانہ کی رعایت سے ان تمام مسائل پر روشنی ڈالنے کی سعی کی ہے جو آج کل عام طور پر پیش آتے رہتے ہیں اور اس کی ترتیب بھی فقہی رکھی ہے، قابل ذکر تقریباً سارے مسائل آ گئے ہیں۔ انشاء اللہ اس سے عام اور خاص دونوں طبقہ کو کافی نفع پہنچے گا اور جدید مسائل سے دلچسپی رکھنے والے اس کتاب سے خوب فائدہ حاصل کر سکیں گے اور مفتی صاحبان سے استفادہ کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئے گی۔

مسائل سارے کے سارے فقہ وفتاویٰ کی روشنی میں حوالہ جات کے ساتھ مرتب کئے گئے ہیں۔ دو چار مسئلوں کا اختلاف ہونا کوئی تعجب انگیز نہیں۔ لیکن اپنا یقین ہے ۹۵ فیصدی مسائل متفقہ علیہا ہیں، جن میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں۔ خاکسار نے بھی آپ کی اس کتاب سے استفادہ کیا اور دل سے دعائیں نکلیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد ظفیر الدین صاحب صدیقی مدظلہ

(مفتی دار العلوم دیوبند)

ماقل ودل کی تصویر

آپ نے موجودہ مسائل کا جس درجہ احتواء کیا ہے، وہ خود اپنی جگہ بہت ہی قابل قدر اور آپ کے ذہن رسا کی بین دلیل ہے اور پھر اکثر جگہ مسائل کے جوابات بھی بہت مناسب اور جچے تلے ہیں، سب سے زیادہ قابل بلکہ لائق تقلید بات یہ نظر آئی کہ ماقل ودل کی ایسی جامع ومکمل تصویر ہے کہ شاید اس سے بہتر پیش کرنا مشکل ہو لیکن ظاہر ہے کہ مسائل کے جوابات میں ہر جگہ اتحاد خیال ضروری نہیں ہے، بلکہ شاید ممکن نہیں ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے اور آپ کی ذات کو منارہ نور۔

حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی مدظلہ
(ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ)

ایک اہم ضرورت کی تکمیل

جدید مسائل کا حل اور اس کے شرعی احکام کا تعین ان مسائل میں سے ہے جس کی اہمیت پر بحث ونظر کی اب کوئی حاجت باقی نہیں رہی۔ علامہ اقبال دو کاموں کے لئے بڑے فکر مند تھے ایک اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید دوسرے نئے قانونی مسائل کا حل۔ پہلے کام کا آغاز خود انہوں نے "خطبات مدراس" کی صورت میں کیا، گو کہ ان کی بعض آراء سے علماء کو اختلاف تھا، تاہم یہ ایک اچھی پیش رفت تھی، دوسرے کام کے لئے ان کی نظر انتخاب کبھی علامہ سید سلیمان ندوی پر پڑی تو کبھی مولانا سید انور شاہ کشمیری پر۔ لیکن آخر ان کی یہ خواہش پوری نہ ہوسکی اور اپنی حسرتوں اور آرزوؤں کے ساتھ خدا سے جاملے۔

خود میرے ذہن میں ایک عرصہ سے یہ کام تھا میں نے اس کے لئے فاضل گرامی برادر عزیز جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب سے تحریک کی اور خوشی کی بات ہے کہ انہوں نے نہایت خوش اسلوبی سے اس کام کو انجام دیا اور قریب قریب تمام ہی مسائل کا جو کسی اعتبار سے جدید کہلا سکتے ہیں، احاطہ کرلیا، پھر زبان عام فہم رکھی اور اختصار وایجاز کا غایت درجہ اہتمام کیا۔ نیز ہر مسئلہ کے لئے مستند کتب فقہ کے حوالہ جات بھی نقل کئے ......دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مصنف سے مزید علمی ودینی کام لے اور احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی جو کامل رعایت ہے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے ہر دور میں مستحکم بنیادوں پر دینی وفقہی خدمات انجام پاتی رہیں۔

حضرت مولانا محمد رضوان القاسمی
(ناظم دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد)

سخنہائے اولین

جس طرح قرآن مجید خدا کی آخری کتاب ہے اور پیغمبر اسلام سلسلۂ نبوت کی آخری کڑی ہیں اسی طرح اسلام کا پیش کیا ہوا نظام حیات سب سے آخری، ابدی اور مکمل دستور ہے۔ یہ نہ صرف اسلام کا دعویٰ ہے بلکہ ایک طویل تاریخ ہے جو اس کی تصدیق کرتی آرہی ہے۔

اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں جو بھی انسان کے خودساختہ نظام ہیں ان میں قوانین، وسائل وذرائع اور تغیر پذیر اسباب کو سامنے رکھ کر وضع کئے گئے ہیں۔ وسائل اور اسباب کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ تبدیلی اور تغیر پیش آتا رہتا ہے۔ اس لئے ان قوانین کا بھی حال یہ ہوتا ہے کہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد دوسرے زمانے میں وہ فرسودہ اور OUT OF DATE ہوجاتے ہیں ...... اس کے برخلاف اسلامی قانون میں انسان اور اس کی فطرت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ انسانی فطرت ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ مثلاً مسرت وغم، آرام وتکلیف، غصہ ورحم، دوستی ودشمنی، مختلف واقعات پر منفی ردعمل، کھانے پینے اور معاشرت کی بنیادی ضرورتیں اور اس میں خوب سے خوب تر کی تلاش کا جذبہ، یہ وہ چیزیں ہیں جو ابتداء آفرینش سے انسان میں ہیں۔ اور جب تک انسان رہے گا اس کی یہ خصوصیات بھی قائم رہیں گی۔ اب فطری بات ہے کہ جس دستور حیات میں مرکزی حیثیت ان ہی امور کو دی جائے گی وہ خود بھی ابدی اور لافانی ہوں گے۔

اس طرح اصولی اعتبار سے زمانہ اور حالات کی تبدیلی کا شریعت اسلامی پر کوئی ایسا اثر نہیں ہوسکتا کہ وہ اس کو دوراز کار اور غیر عصری بنادے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اس تہذیبی اور صنعتی انقلاب کو یکسر نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ سے یقیناً بہت سے ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں جن کا حل تلاش کرنا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی حیثیت متعین کرنا ضروری اور ناگزیر ہے۔

عموماً ان مسائل کے حل کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھولا جائے پھر فقہ اسلامی کے پورے ذخیرہ پر نظر اصلاح ڈالی جائے اور اس میں ایسی تراش خراش اور کتر وبیونت کی جائے کہ فقہ اسلامی اور موجودہ مغربی تہذیب کے درمیان کم سے کم فاصلہ رہ جائے۔

مگر اس قسم کی تحریک نہ صرف یہ کہ غیر اسلامی ہے بلکہ غیر معقول بھی ہے۔ اگر ایک نئی شریعت ہی وضع کرنی

مقصود ہو تو اس کے لئے اس طویل کام کی بجائے ایک نیا دستور ہی بنالینا چاہیے۔ آخر کیا ضرور ہے کہ اس کے لئے اسلام ہی کو قربانی کا بکرا بنایا جائے۔

جہاں تک اجتہاد کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ ہے تو ضروری حد تک خود فقہاء اور سلف صالحین نے اس کو کھلا رکھا ہے۔ اجتہاد کی ایک قسم "تحقیق مناط" ہے۔ تحقیق مناط سے مراد یہ ہے کہ ہر زمانے میں پیدا ہونے والے جدید مسائل کو اسلامی قوانین پر چسپاں کیا جائے۔ ابو اسحاق شاطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے جو قیامت تک باقی رہے گی[1]

بچ رہا "اجتہاد مطلق" تو واقعہ یہ ہے کہ اس علمی واخلاقی انحطاط اور زوال کے دور میں اس کو بند رکھنا ہی ضروری ہے۔ علماء اور سلف صالحین نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا اور کیا ہے خوب سوچ سمجھ کر کیا ہے۔ لوگ اسے علماء کی تنگ نظری قرار دیتے ہیں مگر اقبال جیسے "دانائے راز" بھی اپنے ماحول کے مطالعہ کے بعد اسی کے قائل ہوگئے تھے چنانچہ فرمایا:

جلوہ اش مارا از ما بیگانہ کرد
ساز مارا از نوا بیگانہ کرد
از دل ما آتش دیرینہ برد
نور ونار لا الہ از سینہ برد
اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم رابرہم ہمی پیچد بساط
زاجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگاں محفوظ تر

پھر اسلام کے پاس فقہ وقانون کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ قانونی دقیقہ سنجی اور ژرف نگاہی، مصالح کی رعایت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی کا ایک شاہکار ہے اور دنیا کے کسی جدید سے جدید قانون کو بھی اس کے مقابلہ میں پیش کرنا مشکل ہے۔

فقہاء اسلام نے اپنی بالغ نظری اور بلند نگاہی سے انسانی زندگی کی جزئیات کا اس قدر احاطہ کیا ہے کہ بجا طور پر آج کی اس نئی دنیا میں بھی ایسے کم ہی مسائل ملیں گے جس کے لئے فقہ کے اس قدیم ذخیرہ میں کوئی نظیر موجود نہ ہو۔ خود اس کتاب کے مطالعہ کے وقت بھی قارئین اس کا اندازہ کرسکیں گے۔ بالخصوص فقہاء احناف کے

---

[1] الموافقات: ۳/۹۷، ۹۳

یہاں چوں کہ ''فقہ تقدیری[1]'' کا حصہ زیادہ ہے اس لئے ان کی کتب فقہ میں جامعیت اور وسعت بھی زیادہ ہے۔

عام طور پر یہ غلط فہمی بھی ہے کہ علماء اپنے فرائض سے غافل ہیں اور وہ ایسے جدید پیش آمدہ مسائل کا حل پیش نہیں کرتے۔ مگر یہ بھی غلط ہے۔ خود ہندوستان کے علماء میں ماضی قریب میں مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ کو دیکھ کر اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے ان مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے اور بڑی جہد و کاوش سے ان کا حل پیش کیا ہے علماء کی ''فرد جرم'' میں یہ بھی ہے کہ وہ تنگ نظری برتتے ہیں اور وہ ابتدائی مرحلہ میں ہر جدید مسئلہ کی بابت شدت اختیار کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اصل میں جدید آلات و وسائل کے سلسلہ میں بعض پہلوؤں پر خود ماہرین فن کی رائے تبدیل ہوتی رہی ہے۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر سے نماز کا مسئلہ ہے۔ ابتداءً جب تحقیق کی گئی تو اس کی آواز کو بولنے والے کی آواز کا چربہ قرار دیا گیا۔ پھر تحقیق ہوئی کہ وہ اس کی اصل آواز ہے۔ اب فطری بات ہے کہ اس لحاظ سے پہلے ایک فتویٰ دیا گیا پھر دوسرا۔

بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ حالات کے لحاظ سے ان میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً تشبہ کا مسئلہ ہے۔ ایک لباس اور وضع قطع جب تک کسی خاص قوم کا شعار ہو اس میں تشبہ باقی رہے گا اور مسلمانوں کے لئے اس کی ممانعت ہوگی۔ پھر اگر اس کا استعمال اتنا عام ہوجائے کہ اس قوم کا امتیاز باقی نہ رہے تو تشبہ بھی ختم ہوجائے گا۔ ایک چیز کا اگر استعمال بہت عام ہوگیا اور اس کی ممانعت کتاب و سنت سے ثابت نہ ہو بلکہ قیاس واجتہاد پر مبنی ہو تو اس کی ممانعت کا حکم نسبتاً خفیف ہوجائے گا۔ ان حالات میں فطری بات ہے کہ احکام میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا۔ یہ تنگ نظری یا شدت نہیں ہے بلکہ حقیقت پسندی ہے۔

جدید پیش آمدہ مسائل میں واقعہ ہے کہ افراط و تفریط سے بچنے اور اعتدال سے کام لینے کی ضرورت ہے، نہ یہ صحیح ہے کہ ہر نئی ایجاد اور نئے نظام کو ناجائز قرار دے دیا جائے اور اس سے زیادہ غلط یہ ہے کہ ہر صحیح غلط کیلئے اسلام میں راہ نکالنے کی سعی کی جائے۔ ہمیں ہر مسئلہ پر اسلام کے چوکھٹے اور دین کے حدود اربعہ میں رہ کر غور کرنا ہے۔ اور جن چیزوں میں امت کے لئے سہولت پیدا ہوسکتی ہے ان میں لچک بھی رکھنی ہے۔ اُمّ المؤمنین سیدہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

''وماخير بين امرين الااختار ايسرهما مالم يكن مأثما.''[2]

ترجمہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو باتوں کے بارے میں اختیار دیا گیا آپ نے اس میں سہل

---

[1] فقہ تقدیری سے مراد ایسے واقعات پر رائے کا اظہار کرنا ہے جو وجود میں تو نہ آئے ہیں لیکن مستقبل میں ان کا پیش آنا ممکن ہو۔

[2] شمائل ترمذی

کا انتخاب فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ کی بات نہ ہو۔

فقہاء کا طریقہ یہ بھی رہا ہے کہ جب کسی بات کا ابتلاء عام ہو جائے تو اس میں شریعت کی حدوں میں رہتے ہوئے جواز کے حیلے نکالے جائیں جن کا مقصد حرام سے بچنا اور خلاصی حاصل کرنا ہو۔

"وکل حیلة یحتال بها الرجل لیتخلص بها عن حرام اولیتوصل بها الی الحلال فهی حسنة."[1]

تَرجَمَہ: "وہ حیلے جن سے آدمی حرام سے خلاصی حاصل کرنا چاہے یا حلال صورت پیدا کرنی مقصود ہو، بہتر ہیں۔"

لیکن ظاہر ہے اس قسم کی سہولت اجتہادی احکام ہی میں برتی جاسکتی ہے، منصوص احکام میں نہیں۔

اس طرح جدید فقہی مسائل کا حل ایک بڑا نازک کام ہے اور یہ علماء کی ذمہ داری اور ان کا فریضہ منصبی بھی ہے۔ ماضی قریب میں اس طرح کے احکام کو یکجا کرنے کا کام غالباً سب سے پہلے مولانا تھانوی نے "حوادث الفتاویٰ" کے نام سے کیا۔ پھر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے "آلات جدیدہ کے شرعی احکام" اور "جواہر الفقہ" مرتب کی۔ کچھ دنوں پہلے دارالعلوم دیوبند کے مفتی مولانا نظام الدین صاحب کے ایسے فتاویٰ "نظام الفتاویٰ" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

تقریباً یہ سبھی کتابیں چونکہ فتاویٰ اور جوابات ہیں اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں تمام جزئیات کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ ان کو مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پھر جیسا کہ سوال کی نوعیت اور وقت کے لحاظ سے جواب میں اختصار اور اطناب سے کام لیا جاتا ہے۔ اس کے مطابق کہیں اختصار اور دلائل ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ہے اور کہیں جواب نے رسالہ کی صورت اختیار کرلی ہے۔ بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اب علماء کی رائے بدل چکی ہے اور بعض مسائل بالکل حال کی پیداوار ہیں۔

ان حالات میں ضرورت محسوس کی گئی کہ ایسی کتاب مرتب ہو جس میں جدید مسائل کا ممکن حد تک احاطہ ہو جائے۔ زبان سہل اور عام فہم ہو، احکام مدلل لکھے جائیں اور حتی الوسع اختصار سے کام لیا جائے۔ یہ کتاب اسی ضرورت کی تکمیل کی جانب ایک قدم ہے۔

جدید مسائل کی فہرست میں میں نے صرف ان ہی احکام کو نہیں رکھا ہے جو جدید آلات ووسائل کی پیداوار ہیں بلکہ ان کو بھی جو نئے معاشی وسیاسی نظام اور عرف وعادت سے متعلق ہیں اور ان کو بھی جن کا ابتلاء عام ہو گیا ہے۔

---

[1] فتاوی عالمگیری: ۳۷٦/٤

ہر مسئلہ پر فقہ کی مستند کتابوں سے نظائر تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور پھر سلف صالحین کی آراء کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ کہیں عرف کی تبدیلی اور عموم بلوی کی وجہ سے جزوی تغیر کی ضرورت محسوس کی گئی تو اس کو فتویٰ کی بجائے ''تجویز'' کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کی صراحت کر دی گئی ہے کہ فتویٰ تو اس پر ہے جو عام علماء کی رائے ہے، عوام کو عمل بھی اسی پر کرنا چاہئے مگر علماء کو اس دوسرے پہلو پر بھی غور کرنا چاہئے اور جو کچھ لکھا گیا ہے اجمال یا تفصیل کے ساتھ اس کے دلائل بھی لکھ دیئے گئے ہیں۔

ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کے لئے ایک مستقل رسالہ درکار تھا مگر میں نے کوشش کی ہے کہ ہر مسئلہ غایت درجہ اختصار کے ساتھ لکھا جائے۔ البتہ ''مجلس'' کے پروگرام میں ہے کہ آئندہ ان موضوعات پر مستقل رسائل کی اشاعت عمل میں آئے۔ ''وباللّٰہ التوفیق.''

آخر میں عرض ہے کہ قارئین اور خصوصاً علماء کرام وارباب افتاء جہاں کہیں کوئی سقم پائیں مؤلف کو مطلع فرمائیں۔ انشاءاللہ یہ عاجز بسر وچشم ان کی تنقید کو قبول کرے گا اور آئندہ ایڈیشن میں اس کو ملحوظ رکھے گا۔

اس میں جہاں کہیں دماغ وقلم نے صحیح کام کیا ہے وہ خدا کی توفیق اور بزرگوں سے استفادہ کا ثمرہ ہے اور جہاں کہیں قلم نے ٹھوکر کھائی ہے وہ اپنے قصور فہم اور تہی دامنی کا نتیجہ ہے جس کے لئے خدا کے سامنے عفو ودرگزر اور بندگان خدا سے نصح کا طالب ہوں۔

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا. ربنا ظلمنا انفسنا و إن لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين.

خالد سیف اللہ رحمانی

۱۵/رجب ۱۴۰۳ھ م ۲۹/اپریل ۱۹۸۳ء

جدید مسائل کا حل......اصول اور طریقہ

(مقدمہ کتاب)

اسلام کی دو وہ بنیادی خصوصیات ہیں جو اس کو دوسرے تمام الہامی اور غیر الہامی مذاہب کے خود ساختہ جدید وقدیم نظام ہائے زندگی سے ممتاز کرتی ہیں۔

فقہ اسلامی کی جامعیت

پہلی بات یہ ہے کہ اسلام ایک ہمہ گیر اور جامع دستور ہے۔ جس سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں ہے۔ شخصی اور عائلی مسائل، معاشیات، سیاسیات، تعزیری اور فوج داری، جنگی اور دفاعی احکام، خارجہ اور داخلہ پالیسی، بین الاقوامی روابط وسلامتی کے قوانین، ریاستی نظام اور ریاست وفرد کے باہمی روابط، اخلاقی ہدایات، عصری مصالح اور عرف ورواج کی رعایت اور ان ضرورتوں کا حل ...... قانون کے یہ سارے شعبے، ان شعبوں کی تفصیلات اور اس سلسلے میں بنیادی اصول وقواعد اس نے اس خوبی سے پیش کر دیئے ہیں اور ان کو باہم اتنا مربوط اور متوازن رکھا ہے کہ ان پر ادنی نگاہ رکھنے والا بھی یہ ماننے کو تیار نہ ہوگا کہ اسلام محض خلوت اور نجی زندگی کا دین ہے، جلوت اور اجتماعی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اسلامی قانون کی ابدیت

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی افادیت کسی خاص زمانہ اور عہد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کی انسانی مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت اور افادیت ابدی اور لافانی ہے۔ وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کی تغیر پذیر روش اس کے مضبوط قانونی حصار کو کوئی زک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے جس طرح آج سے پندرہ سو سال پہلے تشنہ لب اور پیاسی انسانیت کو امن وسکون کا ساحل دیا تھا اور مردم خوروں اور خون آشاموں کو انسانیت کا پاسبان اور نگہبان بنا کر کھڑا کیا تھا، آج بھی کر سکتا ہے۔ (ان الدین عند اللہ الاسلام)[1]

[1] آل عمران: ۱۹

یہ اسلام کا دعویٰ ہے اور ایک طویل تاریخ ہے، جو اس کی مکمل تصدیق کرتی ہے کم از کم مسلسل گیارہ بارہ سو سالوں تک اس قانون نے دنیا کے ایک عظیم ترین خطہ پر حکومت کی ہے، بے شمار تمدنی اور علمی انقلابات اور سیاسی اور فکری تبدیلیاں دیکھی ہیں، متمدن سے متمدن اور وحشی سے وحشی قوموں کو اپنے دامن میں پناہ دی ہے علم وتحقیق اور صنعت وایجاد کی مزاحمت کیا معنی، اس کی امامت کی ہے، اور تہذیب کو پروان چڑھایا ہے۔

اس دور میں اہل مغرب کا خیال ہے کہ اب اسلام فرسودہ (Out of Date) ہو چکا ہے اور وہ نئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتا، اگر اس کو باقی رکھنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی طرح اپنا دائرۂ اختیار محدود کر لے اور زندگی کے انفرادی اور عباداتی رسوم سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔

تغیر پذیر اسباب ووسائل ہیں، نہ کہ انسانی فطرت

پھر اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اب حالات بدل چکے ہیں، صنعتی انقلاب اور یورپ سے اٹھنے والی علم وتحقیق کی نئی لہر نے زندگی کی قدریں یکسر تبدیل کر دی ہیں اسلام اس وقت آیا جب انسانی تہذیب ناپختہ اور بچپن کی حالت میں تھی اب تمدن اپنے شباب پر اور دنیا علم وسائنس کے لحاظ سے اوج کمال پر ہے۔

اس بات کو عموماً بڑی قوت اور ناقابل رد دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے حالانکہ یہ محض ایک مغالطہ اور سطحی قسم کا استدلال ہے، دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جو چیز بدلتی رہی اور بدل رہی ہے وہ کیا ہے؟ کیا انسان کی فطرت بدل گئی ہے؟ اس کے تقاضے تبدیل ہو گئے ہیں؟ یا محض اسباب ووسائل میں تغیر رونما ہوا ہے؟ اور ذرائع زندگی میں فراوانی آئی ہے؟......اس نکتہ پر جب کوئی شخص غور کرے گا تو اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر نہ رہے گا کہ شروع سے آج تک دنیا میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان کا تعلق محض اسباب ووسائل کی دنیا سے ہے۔

مثال کے طور پر اپنے حقوق، جان ومال اور عزت وآبرو کے تحفظ کی کوشش انسان کا ایک فطری جذبہ ہے۔ یہی چیز ہے جو دشمن کے خلاف دفاع کا محرک بنتی ہے، ایک زمانہ میں لوگ اس کے لئے لکڑیوں اور پتھروں کا استعمال کرتے تھے پھر جب شعور بالغ ہوا اور انسان لوہے کو پگھلا کر مختلف صورتوں میں ڈھالنے پر قادر ہو گئے، تو اسی مقصد کے لئے ''تیر وشمشیر'' سے کام لیا جانے لگا۔ اسی طرح انسان کا جذبہ انتقام عقل کی رہنمائی میں مختلف مرحلے طے کرتے ہوئے ان ہلاکت خیز ایجادات تک پہنچ گیا جن کی زد میں آج پوری کائنات اور ساری انسانیت ہے۔ یہاں ہتھیاروں اور اس کی نوعیت میں یقیناً غیر معمولی تبدیلی عمل میں آئی ہے مگر ظاہر ہے کہ اس کے پس پردہ جو انسانی فطرت کارفرما ہے، وہ آج بھی وہی ہے جو کل تھی، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔

میں نے یہ محض ایک مثال دی ہے ورنہ جس چیز کے بارے میں چاہیں آپ اس انداز میں تجزیہ کر جائیں،

آپ محسوس کریں گے کہ تغیر پذیر اسباب ہیں انسان کی فطرت اپنی جگہ قائم ہے اور اس کو زمانہ کی کہنگی اور وقت کا تیز روسفر بہت یا کچھ نہیں متاثر کر پایا ہے ...... اب یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اسلام اور شریعت اسلامی کا اصل موضوع اسباب ووسائل نہیں بلکہ انسان اور اس کی فطرت ہے، تلوار اور نیوکلیر ہتھیار اس کا اصل موضوع بحث نہیں بلکہ وہ انسان کے جذبہ مدافعت کی ایک معتدل رہنمائی کرتا ہے اور مواقع کے اعتبار سے اس کے اقدام کے مناسب اور نامناسب ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اس کی ضرورت اس وقت بھی ہے جب آدمی جنگ کے لئے تلوار استعمال کرتا ہو، اور اس وقت بھی جب جدید ترین اسلحہ کو کام میں لائے، بلکہ وسائل جس قدر بڑھتے جائیں گے، اسی نسبت سے انسان اپنے امن وسلامتی کے لئے اس کی ہدایات اور رہنمائیوں کا زیادہ ضرورت مند ہوتا جائے گا۔

اسلامی قانون کی مصلحت سے ہم آہنگی

اسلامی قانون کی اس ابدیت اور افادیت کا اصل رمز یہ ہے کہ وہ مصلحتوں اور انسانی ضرورتوں کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور اسے قبول کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کا کوئی حکم نہیں جو عقل ومصلحت کے خلاف اور حکمت وانسانی ضرورت کے منافی ہو ...... قانون شریعت میں بعض مسائل ایسے ضرور ہیں جن کی حکمتیں ہمیں سمجھ میں نہیں آتیں، ایسے مسائل کو اسلامی قانون کے ماہرین ''تعبدی امور'' سے تعبیر کرتے ہیں، عبادات کے مسائل عام طور پر ''تعبدی'' ہیں۔ اس لئے کہ ان کا تعلق خدا اور بندے سے ہے، جس میں بغیر سمجھے سر جھکا دینا ہی حقیقی رضا جوئی اور فرمانبرداری کی علامت ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ مسائل عقل ومصلحت کے بھی خلاف ہیں یہ خلاف عقل نہیں ہیں، یہ ''ماورائے عقل'' ہیں جن کی کنہ اور حقیقت تک ہماری عقل نارسا نہیں پہنچ پاتی۔

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ شریعت اسلامی میں عقل کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور فقہاء اسلام نے ''حفظ عقل'' کو شریعت کے پانچ اہم مقاصد سے میں ایک قرار دیا ہے لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ عقل کو حکم شرع کے تابع رکھا جائے۔

اس لئے احکام واشیاء میں حسن وقبح اور نفع ونقصان کے پائے جانے کے سلسلہ میں مسلمانوں میں تین گروہ رہا کئے ہیں، ایک گروہ معتزلہ کا ہے جس کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح میں عقل حاکم اور فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور شریعت کے لئے اس کی مطابقت لازم ہے ...... دوسرا گروہ اشاعرہ کا ہے، اشاعرہ کے نزدیک کسی شئے میں بذات خود حسن اور قبح نہیں ہوتا، حسن وقبح کسی چیز کی ذاتی صفت نہیں ہے، بلکہ حکم شریعت کی بناء پر ہی کوئی حکم

حسن یا قبیح قرار پاتا ہے۔ پس گویا اس گروہ کے نزدیک عقل کا احکام شرعیہ میں کوئی درجہ نہیں۔

تیسرا گروہ "ماتریدیہ" کا ہے جس نے ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔ ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح کی تحقیق میں عقل انسانی کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ البتہ وہ حکم شارع کا تابع ہے، اس لئے اگر شریعت کا کوئی حکم بظاہر خلاف عقل محسوس ہو تو عقل کا اعتبار نہ ہوگا اور حکم شارع کی تعمیل کی جائے گی کہ یہ حکم خلاف عقل نہیں بلکہ ماورائے عقل ہے۔

بہر حال اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عقل نصوصِ شرعیہ پر حاکم وفیصل نہیں ہے۔ شاطبی نے صحیح لکھا ہے کہ:

"لوجاز للعقل تخطی ماخذ النقل .... لجاز ابطال الشریعة بالعقل وهذا محال باطل." [1]

اسلامی قانون جامد نہیں

تاہم چونکہ بعض مسائل میں انسانی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق مصلحتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، اس لئے فقہ اسلامی میں ایسی لچک موجود ہے کہ نو دریافت شدہ وسائلِ زندگی، بدلتے ہوئے عرف اور زندگی کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی ڈھانچہ میں تبدیلی کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنے عہد سے ہم آہنگ کیا جاسکے اور یہ سب کتاب وسنت کے حدود اربعہ میں ہو، حافظ ابن قیم (۱۲۹۱۔۱۳۵۰) نے اپنی گراں قدر تالیف "اعلام الموقعین" میں اس موضوع پر ایک مستقل باب قائم کرتے ہوئے لکھا ہے:

عرف وعادت، حالات ومقاصد اور زمان ومکان میں تبدیلی کی بناء پر مسائل میں اختلاف اور تبدیلی کا بیان ..... یہ بڑی مفید اور اہم بحث ہے جس سے ناواقفیت کی وجہ سے شریعت میں بڑی غلطیاں واقع ہوئی ہیں۔ اس نے دشواری، تنگی اور استطاعت سے ماوراء تکلیف پیدا کر دی ہے، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ شریعت جو مصالح کی غیر معمولی رعایت کرتی ہے، ان ناقابلِ برداشت کلفتوں کو گوارا نہیں کرتی۔ اس لئے کہ شریعت کی اساس اور بنیاد حکمتوں اور مصلحتوں پر ہے اور اسلام سراپا رحمت اور سراپا مصلحت ہے، لہٰذا جب کوئی حکم عدل کے دائرہ سے نکل کر ظلم وزیادتی، رحمت کی حدوں سے گزر کر زحمت، مصلحت کی جگہ خرابی اور کارآمد ہونے کے بجائے بے کار قرار پائے تو وہ شرعی حکم نہیں ہوگا۔ [2]

علامہ قرافی جو فقہاء مالکیہ میں بڑا اونچا پایہ رکھتے ہیں فرماتے ہیں:

---

[1] الموافقات: ۸۷/۱　　[2] اعلام الموقعین: ۱۵/۲

"الجمود علی المنقولات ابداضلال فی الدین وجهل بمقاصد العلماء المسلمین والسلف الماضیین."[۱]

تَرجَمَہ: "ہمیشہ منقولات پر جمود اختیار کرنا، دین میں گمراہی اور مسلمان علماء اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے۔"

اسی لئے "مرحوم خلافت عثمانیہ ترکی" کے مرتب کردہ مجموعہ اسلامی قوانین "مجلۃ الاحکام" کے فاضل مرتبین نے ایک مستقل قاعدہ فقہیہ کی حیثیت سے یہ اصل مقرر کی ہے کہ "لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان۔"[۲]

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا، اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا، جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔"[۳]

جدید مسائل کا فقہی حل اور دنیا کے بدلتے ہوئے نظام پر اسلامی قانون کا انطباق ان مسائل میں سے ہے، جس کو اس دور کا اہم ترین اور بنیادی مسئلہ کہا جاسکتا ہے، اور شرع اسلامی کو زندہ وحاضر اور عصری ثابت کرنے کی سب سے بہتر اور واحد صورت یہی ہے کہ ہم اسلامی قانون کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کریں کہ وہ جدید مسائل کا متوازن اور مناسب حل پیش کرتا ہو۔

حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا شورائی اجتہاد

اسلامی تاریخ میں موجودہ دور کے علاوہ غالبًا دو دفعہ اس کی نوبت آئی ...... اس وقت بالغ نظر علماء اور فقہاء نے پوری بصیرت کے ساتھ اس فریضہ کو انجام دیا، ان میں پہلا واقعہ سیدنا حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے عہد کا ہے، عہد رسالت میں اسلامی مملکت، حجاز اور اس کے گردونواح تک محدود تھی، عہد صدیقی میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے وصال کے ساتھ ہی مختلف سمتوں سے نبوت کے جھوٹے دعویدار اٹھ کھڑے ہوئے، جن کی وجہ سے ایک قابلِ لحاظ تعداد مرتد ہوگئی، بعض لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت سے انکار کردیا اور کچھ لوگ زکوٰۃ کے قائل تو تھے مگر اس کے لئے تیار نہ تھے کہ اسلامی مملکت کے بیت المال کو یہ مال حوالہ کریں اور خلیفۃ المسلمین کے دستِ

---

[۱] کتاب الفروق: ۱/۱۷۷ مسئلہ الثالثہ [۲] مجلہ الاحکام دفعہ: ۳۹ [۳] رسائل ابن عابدین: ۲/۱۲۵

اختیار میں دیں۔

ان حالات میں ضروری تھا کہ بروقت ان فتنوں کو کچل دیا جائے، حضرت ابوبکر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے مختصر عہدِ خلافت میں پوری توجہ اسی پر مرکوز رکھی، یہاں تک کہ وہ جان آفریں سے جاملے، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فتوحات کی طرف توجہ کی، اور وقت کی دو عظیم الشان مملکتیں روم وایران اسلام کے زیرِ نگیں آگئیں، حکومت اسلامی بہت وسیع ہوگئی، ریاست کے مختلف صوبوں میں باضابطگی پیدا کرنا ضروری ہوگیا، دنیا کی دوایسی تہذیبوں سے سابقہ پیش آیا، جوعربوں سے یکسر مختلف تھیں، ان حالات نے بہت سے مسائل پیدا کردیے، اس وقت اکابر صحابہ موجود تھے، انہوں نے انفرادی طور پر بھی ان مسائل کو حل کرنے کی سعی کی اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے سرکاری سطح پر بھی ایک مجلس تشکیل دی جو ایسے جدید مسائل پر اجتہاد اور غور وفکر کیا کرتی تھی۔

اسلامی حکومت کے ساتھ مجلسِ شوریٰ کا اصل مفہوم تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ امیر کو سیاسی مسائل پر مشورے دیا کرے گی، مگر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے جن ارکان کو اپنی شوریٰ کے لئے منتخب کیا تھا وہ محض سیاسی دانشمندی اور بصیرت ہی سے بہرہ ور نہ تھے بلکہ قانونی باریکیوں پر گہری نظر رکھتے تھے اور تفقہ کی زبردست صلاحیت کے مالک تھے، ان سے صرف سیاسی، انتظامی اور جنگی مسائل ومہمات ہی پر مشورے نہیں ہوتے تھے بلکہ خالص فقہی اور قانونی مسائل پر بھی ان کو اجتہاد اور غور وفکر کی دعوت دی جاتی تھی۔

ان علماء کی تعداد قیاس ہے کہ گھٹتی بڑھتی رہی ہوگی، مگر خاص طور پر جن لوگوں کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابی بن کعب، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس[1] رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اَجْمَعِیْنَ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے، ایسے ہی اجتماعی مشورہ سے طے ہوئی، اسلامی سنہ کا آغاز واقعہ ہجرت سے ہو یہ کلینڈر بھی اسی طرح طے کیا گیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب (م ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

"كان من سيرة عمر انه كان يشاور الصحابة ويناظرهم حتى تنكشف الغمد وياتيه اشبه فصار غالب قضاياه وفتاواه متبعة في مشارق الارض ومغاربها."

تَرْجَمَہ: "حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا طریقہ تھا کہ صحابہ کرام سے مشورہ اور بحث کرتے تھے، یہاں تک کہ پردہ اٹھ جائے اور مسئلہ کا صحیح تر حل سامنے آجائے، اسی وجہ سے ان کے اکثر فیصلوں کی مشرق ومغرب میں پیروی کی گئی۔"

اس قسم کے شورائی اجتہاد کا سب سے مشہور واقعہ ان زمینوں کی تقسیم کا ہے، جو عراق وشام فتح کئے جانے کے

---

[1] الفاروق: ۱۵/۲

بعد پیش آیا، بعض صحابہ چاہتے تھے کہ عام اسلامی قانون کے مطابق زمین کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم ہوں اور ایک حصہ بیت المال کی ملکیت رہے، حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ چاہتے تھے کہ دفاعی اخراجات اور دوسری انتظامی ضروریات کے لئے اس کو مستقل ذریعہ آمدنی بنایا جائے، اور اس طرح زمین اس کے موجودہ باشندوں ہی کو دے کر ان پر لگان عائد کر دیا جائے، حضرت علی، عثمان، طلحہ اور ابن عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ کی بھی یہی رائے تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر کئی دنوں تک بحث کا سلسلہ چلتا رہا، یہاں تک کہ صحابہ کا اس رائے پر اتفاق ہوگیا جو خود حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کی تھی۔[1]

حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ تو اس کام کو اسٹیٹ کی سطح پر کرتے تھے، لیکن اسلام میں اخذ واستنباط اور تفقہ و اجتہاد ــ ــنے میں جو فکری آزادی دی گئی تھی اس کا تقاضہ تھا کہ عوامی سطح پر بھی اہل علم شرعی احکام میں غور وخوض کریں، اگر یہ آزادی نہ دی جاتی تو اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ بعد کو جب اہل ہوس مسند آراء اقتدار ہوں تو وہ ایسی کوششوں کا سیاسی فائدہ اٹھانا شروع کر دیں اور افتاء واجتہاد کو سرکاری نظام کے تابع کر کے حسب خواہ فتاویٰ حاصل کیا کریں۔ اس لئے دوسرے اہل علم بھی اپنی سطح پر ''اجتماعی اخذ واستنباط'' اور ''شورائی فکرواجتہاد'' میں مصروف رہتے تھے امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى کے بقول عہد فاروقی میں ایسی دوسہ رکنی مجلسیں تھیں، ایک میں حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کے علاوہ زید بن ثابت اور عبداللہ بن مسعود رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا تھے اور دوسری میں حضرت علی، ابی بن کعب اور ابوموسیٰ اشعری رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ تھے۔[2]

قرن اول میں اجتماعی اجتہاد اور پیش آمدہ احکام پر شورائی غور وفکر کی بابت احمد امین لکھتے ہیں:

میمون بن مہران سے منقول ہے کہ حضرت ابوبکر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کے سامنے جب مقدمات آتے تو کتاب اللہ پر نظر کرتے، اگر اس میں فیصلہ کی بنیاد مل جاتی تو اس سے فیصلہ فرماتے، کتاب اللہ میں نہ مل پاتا اور رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے کچھ مروی ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے...... سنت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نہ مل پاتی تو سربرآوردہ اور ممتاز لوگوں کو جمع فرماتے (جمع رؤس الناس وخيارهم) اور ان سے مشورہ کرتے، اگر وہ کسی بات پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے...... سرخسی کی مبسوط میں ہے کہ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ باوجود خود فقیہ ہونے کے صحابہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ سے مشورہ کرتے، جب کوئی اہم معاملہ پیش آتا تو کہتے کہ علی اور زید رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا اور فلاں فلاں کو میرے پاس بلا لاؤ۔ چنانچہ ان سے مشورہ کرتے اور جس بات پر اتفاق ہو جاتا اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، شعبی سے منقول ہے کہ معاملات حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کی خدمت میں پیش

---

[1] الاستخراج لاحکام الخراج للامام عبدالرحمن ابن رجب حنبلی: ۹

[2] کتاب الآثار للامام محمد، باب فضائل الصحابة

ہوتے تو بعض اوقات ایک ایک ماہ اس میں غور کرتے اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ فرماتے اور کبھی ایک ہی مجلس میں سو، سو فیصلے فرماتے۔[1]

سعید بن مسیب حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے ناقل ہیں۔ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا، میں نے دریافت کیا، اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ! بعض ایسے معاملات ہمارے یہاں پیش آتے ہیں جن کے بارے میں نہ قرآن نازل ہوا اور نہ اس بارے میں حدیث موجود ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا ایسے معاملات کے لئے اہل ایمان میں سے علماء کو جمع کرو اور باہمی مشورہ سے طے کرو، محض کسی ایک شخص کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔[2]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا طریق اجتہاد

عہد صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے بعد جب کہ خلافت کی جگہ بادشاہت نے لے لی، نظم مملکت بہت وسیع ہوگیا، مختلف نوزائیدہ فرقوں نے اپنے مخصوص اعتقادات اور نظریات کو درست قرار دینے کے لئے حدیثیں گھڑنی شروع کردیں، اور صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے گزر جانے کی وجہ سے ''جدید فقہی مسائل'' کے حل کے لئے کوئی مرجع باقی نہ رہا، ایک مرتبہ پھر فقہی مسائل کے حل اور اس کی باضابطہ تدوین کی ضرورت پیش آئی۔

اس وقت بھی عالم اسلام میں بیدار مغز اور بالغ نظر علماء کی ایک بڑی تعداد موجود تھی جو انفرادی اور ذاتی اجتہاد کے ذریعہ لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے، اس دور میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے سر یہ سہرا بندھا کہ انہوں نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرح ''شورائی اجتہاد'' سے کام لیا اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین کو یکجا کر کے کی باہمی تعاون سے فقہ مرتب کی چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی اس ''مجلس تدوین'' کے ارکان کی تعداد چالیس تک تھی، جن میں اسلامی علوم کے مختلف شعبوں میں مہارت اور امتیاز رکھنے والے شامل تھے۔

خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایک بار اپنی اس مجلس کے ممبروں کے علمی اور فقہی مقام پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ۲۸/ ایسے ہیں جو قاضی بن سکیں، ۶/ اپنے اندر افتاء کی صلاحیت رکھتے ہیں اور دو قاضیوں اور مفتیوں کی تربیت کے اہل ہیں۔

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے سوانح نگاروں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی مجلس میں ہر مسئلہ پر کھل کر اور آزادانہ بحث ہوتی تھی، موفق بن احمد مکی نے عبداللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ ایک مسئلہ پر تین دنوں تک بحث کا سلسلہ جاری رہا، تیسرے دن شام کے وقت جب میں نے اللہ اکبر کی صدا سنی تو معلوم ہوا کہ

---

[1] فجر الاسلام: ۲٤۰، الفصل الثالث، الباب السادس [2] مجمع البحرین للهیثمی: ۱/ ۵ ف ۲۲

اب اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ ہوگیا ہے۔[۱]

علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ "(۱۲۷۴۔۱۳۳۲) نے اپنی مایہ ناز تصنیف "سیرۃ النعمان" میں امام صاحب کے شورائی اجتہاد کے طریق کار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"امام صاحب نے جس طریقہ سے فقہ کی تدوین کا ارادہ کیا وہ نہایت وسیع اور پر خطر تھا، اس لئے انہوں نے اتنے بڑے کام کو اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا، اس غرض سے انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چند نامور شخص انتخاب کئے جن میں سے اکثر خاص خاص فنون میں جو تکمیل فقہ کے لئے ضروری تھے، استاد زمانہ تسلیم کئے جاتے تھے۔ محمد بن ابی زائدہ، حفص بن غیاث، قاضی ابو یوسف، داؤد الطائی، حبان مندل حدیث وآثار میں نہایت کمال رکھتے تھے، امام زفر قوت استنباط میں مشہور تھے، قاسم بن معن اور امام محمد کو ادب اور عربیت میں کمال تھا، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی شرکت سے ایک مجلس مرتب کی اور باقاعدہ طور سے فقہ کی تدوین شروع ہوئی امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن فرات سے روایت کی ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی، چالیس تھے، جن میں یہ لوگ زیادہ ممتاز تھے، ابو یوسف، زفر، داؤد الطائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد سمتی، یحییٰ بن ابی زائدہ۔ امام طحاوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحییٰ سے متعلق تھی۔"[۲]

مدینہ کے فقہاء سبعہ

ہر چند کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اس شورائی اجتہاد اور اجتماعی طور پر فقہ کی تدوین اور پھر اس کی اشاعت میں خاص مقام حاصل ہے اور انہوں نے صرف کوفہ کے رجال بلکہ عالم اسلام کے مغز وقلب اور لالہ وجگر اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین بلکہ مجتہدین کو اپنی مجلس میں جمع کرلیا تھا، تاہم محدود سطح پر اسلامی فنون کے دوسرے مراکز میں بھی ایسی خدمتیں انجام پارہی تھیں۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے مدینہ کے فقہاء سبعہ قابل ذکر ہیں۔ جن کا عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیان کے مطابق معمول تھا کہ:

"جب ان کے پاس کوئی مسئلہ آتا تو اجتماعی طور پر اس میں غور وفکر کرتے قاضی اس وقت تک فیصلہ نہیں کرتا جب تک مسئلہ ان کی مجلس میں پیش نہیں کیا جاتا اور وہ اس میں غور وفکر کے بعد اپنی رائے

[۱] مناقب المکی: ۲/۵۴ [۲] سیرت النعمان: ص۲۵۵، ۲۵۶

صادر نہ فرما دیتے۔“ [1]

نیا زمانہ، نئے تقاضے

اس کے بعد تقلید کا رواج ہوا، اور مختلف دبستان فقہ کے الگ الگ قانونی مجموعے مرتب ہوئے جو اس قدر جامع اور مسائل زندگی کو حاوی وشامل تھے جن کی نظیر دنیا کے کسی قانون میں شاید آج بھی نہ مل سکے ...... چنانچہ صدیوں فقہی مجموعے کسی اضافہ اور ترمیم کے بغیر کفایت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ سترھویں صدی عیسوی کا آفتاب دنیا میں ایک نئے انقلاب کے ساتھ طلوع ہوا، یہ انقلاب صنعت وحرفت کی ترقی اور مشینوں کا تھا، اب وسائل بدل گئے اور ایجادات واکتشافات کی ایک ایسی دنیا منصۂ شہود پر آئی جہاں تک شاید پہلے شاعروں کے تخیل کی پرواز بھی نہ ہوئی ہو اور کسی مردخوش خیال نے خواب میں بھی ان کا تصور نہ کیا ہو، اس علمی غلبہ نے سیاست واقتدار کے ایوانوں کو بھی لرزہ براندام کر دیا اور عالم اسلام کو اپنی کوتاہ عملی اور عشرت سامانی کی سزا میں سیاسی مغلوبیت کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس سیاسی شکست نے زاویہ فکر میں بھی تبدیلی پیدا کی، نئے نئے سیاسی نظام ابھرے، اخلاقی قدروں میں زوال آیا، دنیا کے معاشی ڈھانچہ میں بھی ایک غیر معمولی تغیر رونما ہوا، اور مسلمانوں کی شامت اعمال سے عالمی نظام معیشت کی لگام اسلام کے ہاتھوں میں نہ رہ سکی، اس طرح بہت سے مسائل پیدا ہوئے اور چونکہ مسلم ممالک میں بھی نظم مملکت کی باگ ڈور اسلام کے ہاتھ میں نہ تھی اس لئے سرکاری اور اجتماعی سطح پر وہ حل نہ ہو سکے۔

افراط وتفریط

اب جو مسائل عصر حاضر میں حل طلب ہیں، بعض حضرات اس کے لئے دین کے مسلمات میں تغیر کو ضروری سمجھتے ہیں، گویا ان کے نزدیک (نعوذ باللہ) خدا اور اس کے رسول کے احکام بھی اصلاح کے محتاج ہیں، پاکستان میں سود، شراب، ارتداد اور خواتین کے حقوق وغیرہ کے سلسلہ میں بعض معروف شخصیتیں اور ملک کے اعلیٰ ترین قانونی اداروں نے جو رویہ اختیار کیا اور آج بھی کر رہے ہیں، یہ اس کی ادنیٰ مثال ہے، مصر وشام اور عراق وترکی کے حالات تو اس سے بھی زیادہ ناگفتنی ہیں ...... یہ دراصل ایک بڑی جسارت ہے۔ قرآن وحدیث آپ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے ”ابدی ماخذ“ ہیں، ان میں ادنیٰ تغیر کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ضرورت، ان احکام کی حیثیت دراصل ”حدود اربعہ“ کی ہے، اس کے اندر رہ کر ہم جس قدر توسع چاہیں، برت سکتے ہیں، مگر ان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتے۔

---

[1] تهذيب التهذيب: ٤٣٧/٣ ترجمه سالم بن عبدالله

اس کے بالمقابل کچھ لوگ ہیں، جو جدید حالات کے پیش نظر فقہ کے قدیم ذخیرہ میں ادنیٰ تغیر اور تبدیلی کے روادار نہیں ہیں اور اجتہادی اور مصلحی احکام کو بھی نصوص کی طرح ناقابل تغیر سمجھتے ہیں۔ یہ دوسری انتہاء ہے جو اسلام کے ساتھ "نادان دوستی" کا مصداق ہے اور شریعت کے مزاج و مذاق سے ناآگہی ہے، اس سے شریعت اسلامی کے تئیں بدگمانی جنم لے گی اور نئی نسل اسلام کو ایک فرسودہ اور دورازکار نظامِ حیات تصور کر کے مغرب کے دروازہ پر دستک دینے لگے گی اور اسی طرح کا تصور ابھرے گا جو عیسائیت کے بارے میں پیدا ہوا کہ مذہب کا دائرہ اعتقادات و عبادات تک محدود رکھا جائے اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں انسان اپنی خواہشات کی شریعت وضع کر لے۔

تغیر پذیر اور ناقابل تغیر احکام

یہاں اس بات کو سمجھ لینا ضروری ہے کہ شریعت میں کچھ احکام ناقابل تغیر ہیں، یہ ہیں عبادات، حقوق و فرائض، وہ محرمات جن کا نصوص میں ذکر موجود ہے، حدود و قصاص، اوزان و مقادیر، وہ مباحات جن کی اباحت پر نص وارد ہے، اجماعی احکام ...... کچھ احکام وہ ہیں جن میں متورع، اصحاب فضل و تقویٰ اور ارباب علم و بصیرت حالات زمانہ کی روشنی میں غور کر سکتے ہیں یہ مندرجہ ذیل ہیں:

❶ وہ مباح جن کی اباحت پر نص وارد نہیں ہے، بلکہ اس کے جائز و ناجائز ہونے کی بابت نص کے سکوت کی وجہ سے ان کو مباح مان لیا گیا ہے، فقہاء ایسی مباحات کو "عفو" سے تعبیر کرتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اگر کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا جسے نص کے ذریعہ حرام نہیں کیا گیا ہے، تو جواب دیتے کہ "عفو" ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے حلال کو نص کے ذریعہ حلال کر دیا ہے، اور حرام کو حرام کر دیا ہے، پس جسے اللہ تعالیٰ نے حلال کیا وہ حلال ہے، اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے، اور جس سے خاموشی اختیار کی، وہ "عفو" ہے[1] اکثر انتظامی قوانین اسی نوعیت کے ہیں، اس لئے ہر زمانہ کے حالات اور مصالح کے اعتبار سے ان میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔

❷ قرآن و حدیث کی وہ اصطلاحات جن کا خود صاحب شریعت نے قطعی مفہوم متعین نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو ہر زمانہ اور ہر عہد کے عرف سے متعلق رکھا ہے، جیسے: قبضہ، عدل وغیرہ کہ قرآن و حدیث میں ان الفاظ کا مصداق متعین و محدود نہیں ہے اس لئے ہر عہد کے حالات کے لحاظ سے ہی اس کا مفہوم متعین ہو سکے گا۔

❸ تیسرے تعزیری قوانین ہیں، شریعت نے کچھ بڑے جرائم ...... زنا، چوری، رہزنی، شراب نوشی، تہمت

---

[1] الموافقات: ۱/۱۶۶

اندازی اور ارتداد ...... کی سزا مقرر کردی ہے، ان کو ''حدود'' کہتے ہیں۔ ایک انسان دوسرے انسان پر جسمانی زیادتی کرے، اور اسے قتل یا زخمی کردے، اس کے لئے بھی شریعت نے سزا مقرر کی ہے، جس کو قصاص ودیت کہتے ہیں، ان کے علاوہ بے شمار جرائم ہیں، جن کی سزا متعین ومقرر نہیں ہے، حکومت وقت اور عدالت کو اختیار ہے کہ جرم کے حالات اور اپنے زمانہ کے سماجی واخلاقی احوال کو سامنے رکھ کر اس کی سزا متعین کرے۔ اس طرح جرم وسزا کے باب میں اختیار تمیزی کا ایک وسیع باب کھلا ہوا ہے۔

پس اعتدال کی راہ یہ ہے کہ شریعت کی متعین حدوں پر قائم رہتے ہوئے زمانہ، مقامی حالات، عرف وعادت، سیاسی اور اخلاقی قدروں کی تبدیلی کی رعایت کی جائے، اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم (۱۲۹۱۔۱۳۵۰) کا قول ہم ابھی نقل کرآئے ہیں، یہی ہر عہد میں سلف صالحین اور فقہاء اسلام کا طریقہ رہا ہے۔

تعبیر احکام

اس کے لئے فقہ اسلامی میں کسی جوہری تبدیلی کی ضرورت نہیں، نہ دین کے مسلمات اور متفق علیہ مسائل واحکام پر نظر ثانی کی گنجائش ہے، ایسا کرنا دین میں تحریف وتصحیف کے مترادف ہوگا...... اس کے لئے تین باتیں درکار ہوں گی! اول یہ کہ جن نو پید مسائل کی بابت قرآن وحدیث کی صراحت نہیں ملتی اور گزشتہ فقہاء واہل علم کا اجتہاد بھی اس باب میں خاموش ہے، ان پر دین کے اصول وقواعد کی تطبیق کی جائے۔

یہ بھی ایک طرح کا اجتہاد ہے جو ''تحقیق مناط'' کہلاتا ہے، اجتہاد کے تین مرحلے ہیں، پہلا مرحلہ یہ ہے کہ کتاب وسنت کے کسی صریح حکم میں غور کیا جائے کہ اس میں وہ کیا باتیں پائی جاتی ہیں جو کسی درجہ میں بھی اس حکم کا سبب بن سکتی ہیں اسے ''تخریج مناط'' کہتے ہیں۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ایسے مختلف اسباب میں وہ سبب متعین کیا جائے جو واقعی اس حکم کی وجہ قرار دی جاسکتی ہے، یہ ''تنقیح مناط'' ہے اور آخری مرحلہ یہ ہے کہ وہ سبب اور علت جہاں جہاں پائی جائے وہی حکم اس پر لگایا جائے، اس کو ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جیسے قرآن مجید میں ''خمر'' (انگوری شراب) کو حرام قرار دیا گیا ہے، اب سب سے پہلے اس بات پر غور کیا گیا کہ اس کے حرام قرار دینے کے کیا ممکنہ اسباب ہوسکتے ہیں؟ مثلاً یہ بات کہ وہ انگور سے بنائی گئی ہے یا یہ کہ اس میں مٹھاس اور شیرینی ہے، یا یہ کہ وہ ایک سیال مشروب ہے یا یہ کہ اس میں نشہ پایا جاتا ہے، یہ گویا ''تخریج مناط'' ہوا، دوسرے مرحلہ میں اس پر غور کیا گیا کہ ان امور میں سے وہ کیا چیز ہے جو حقیقی معنوں میں اس کے حرام ہونے کا سبب ہوسکتی ہے؟ تو دیکھا گیا کہ انگور خود حلال ہے، مٹھاس اور سیال ہونا ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کو حرام کہا جائے، لہٰذا اب یہ بات واضح ہوگئی کہ حرمت کا اصل سبب اس کا ''نشہ آور ہونا'' ہے اسے

''تنقیح مناط'' کہیں گے، اب جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نشہ کی وجہ سے ''خمر'' کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے تو جو جو چیزیں نشہ آور ہوں گی، ان کو حرام قرار دیا جائے گا اور یہ ''تحقیق مناط'' کہلائے گا۔

امام ابواسحاق شاطبی نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی پہلی دونوں صورتوں کا دروازہ تو بند ہو چکا ہے لیکن تیسری صورت یعنی ''تحقیق مناط'' کا سلسلہ قیامت تک رہے گا اور اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے، جس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوگا۔

''الاجتهاد على ضربين احدهما لايمكن ان ينقطع حتىٰ ينقطع اصل التكليف وذالك عند الساعة والثانى يمكن ان ينقطع قبل فناء الدنيا فاما الاول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذى لاخلاف بين الائمة فى قبوله.''[1]

ترجمہ: ''اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اس وقت تک ختم نہیں ہوگی جب تک کہ انسان احکام شرعیہ کا مخاطب ہے، یعنی قیام قیامت تک، دوسری وہ جو دنیا کے ختم ہونے سے پہلے ختم ہو سکتی ہو، پہلی قسم سے مراد وہ اجتہاد ہے جو تحقیق مناط سے متعلق ہو۔ یہ اس کی وہ قسم ہے جس کے قبول کئے جانے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔''

اجتہاد سے میری مراد اسی نوعیت کا اجتہاد ہے!

اس طرح کے اجتہاد کی ضرورت دنیا کے ان بعض جدید نظاموں اور طریقوں کے لئے ہوگی جو خاص ہمارے دور کی پیداوار ہیں، مثلاً سیاسی بیعت کا تصور اسلام میں موجود ہے کیا موجودہ زمانہ میں بعض تبدیلیوں کے ساتھ الیکشن کے ووٹ اس کو پورا کر سکتے ہیں؟ یہ قابل غور ہے، ریلوے ٹکٹ، ''اجارہ کا وثیقہ'' ہے، بینک کی بعض صورتوں پر سود کا اطلاق ہوگا، انشورنس کی بعض اسکیمیں ''قمار'' اور جوے میں داخل ہوں گی، الکوحل نشہ آور ہونے کی بناء پر حرام ہوگا۔ ٹیسٹ ٹیوب سے بچوں کی پیدائش اور ان کے نسب کے ثبوت کا مسئلہ، فیملی پلاننگ کے لئے ''عزل'' اسقاط حمل اختصاء اور حمل کی صلاحیت ضائع کرنے کے موجب دیت ہونے کے احکام کو نظیر بنانا یہ سارے احکام اور اس نوعیت کے دوسرے احکام کے حل کے لئے اسی ''تحقیق مناط'' کی ضرورت پیش آئے گی۔

اسلامی متبادل

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ ذرائع مواصلات کی ترقی، بین ملکی روابط، ملکوں کے فاصلوں میں کمی، کاروبار

[1] الموافقات: ۵۷/۲

ومعاملات میں تنوع اور نئی مشینی ایجادات کے استعمال میں بڑھتے ہوئے امکانی خطرات نے بعض ایسے کاروباری نظام کو وجود بخشا ہے جو ماضی میں نہیں تھا، یا اس درجہ منظم اور وسیع ڈھانچہ نہیں رکھتا تھا، مثلاً بینک کا نظام، خطرات سے پر صنعتوں اور کاروباروں کیلئے انشورنس، بین الاقوامی مالیاتی اداروں کا قیام وغیرہ، ان کو محض یہ کہہ کر رد کر دینا کافی نہیں کہ اس میں سود اور قمار ہے یا فلاں خلاف شرع بات ہے، بلکہ ضروری ہے کہ کتاب وسنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس کا اسلامی متبادل تلاش کیا جائے۔ اس کے بغیر ہم شریعت اسلامی کی ابدیت اور ہر عہد میں اس کی افادیت ونافعیت اور بدلتے ہوئے حالات میں اس کی رہنمائی کی صلاحیت ثابت نہیں کر سکیں گے، ہمیں غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اس کے مثبت اور مفید پہلوؤں کو نیا ڈھانچہ اور قالب دینا ہوگا۔

دوسرے دبستان فقہ سے استفادہ

جدید مسائل کے حل کے سلسلہ میں تیسرا اہم کام یہ ہے کہ جن مسائل میں فقہ حنفی پر عمل میں واقعی حرج وتنگی ہو، اجتماعی ضرورت کو سامنے رکھ کر دوسرے دبستان فقہ سے جزوی استفادہ کیا جائے، البتہ اس کے لئے حد درجہ حزم واحتیاط سے کام لینے اور ایسے مسائل میں علماء وارباب افتاء کے اجتماعی فیصلہ کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں کسی قدر وضاحت مناسب ہوگی۔

ضرورت کی بناء پر عدول

ضرورت کی بناء پر جزوی عدول کے جائز ہونے پر اکثر لوگوں کا اتفاق ہے، چنانچہ فقہاء شوافع میں سے زرکشی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے نقل کیا ہے:

"الثالثة ان يقصد بتقليده الرخصة في ما هو محتاج اليه لحاجة لحقته او ضرورة ارهقته فيجوز ايضا ال ان يعتقد رجحان مذهب امامه ويقصد تقليد الاعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز."[1]

تَرْجَمَہ: "تیسری شرط یہ ہے کہ وہ رخصت کی پیروی ایسی صورت میں کر رہا ہو جس میں وہ کسی پیش آمدہ حاجت یا ضرورت کی وجہ سے اس کا محتاج ہو تو یہ صورت بھی جائز ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے امام کے مذہب کے راجح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو اور نیت عالم ترفقیہ کی تقلید کی ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے فقیہ کے یہاں موجود رخصت کی پیروی جائز نہ ہوگی، یہ مشکل ہے اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی جائز ہے۔"

[1] البحر المحیط: ۶/۳۲۳

زرکشی ہی نے امام نووی کے فتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی مقلد مذہب کی بابت دریافت کیا گیا:

"هل يجوز له ان يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها؟"

ترجمہ: "کیا اس کے لئے ضرورت وغیرہ کی بناء پر دوسرے مذہب کی رخصت کی تقلید جائز ہوگی؟"

اور امام نووی نے اس کا جواب مثبت دیا۔[1]

فقہاء حنفیہ کے اقوال

فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسے اقوال بھی صریحاً منقول ہیں جو ازراہ ضرورت دوسرے مذہب پر فتویٰ کو درست قرار دیتے ہیں اور عملاً ایسی جزئیات بھی موجود ہیں جن سے اس نقطہ کی تائید ہوتی ہے، خاتم الفقہاء علامہ شامی کا بیان ہے:

"والحاصل انه اذا اتفق ابوحنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه الا لضرورة"[2]

ترجمہ: "خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بناء پر جائز ہے۔"

"ممتدة الطهر" (جس کو باوجود جوان ہونے کے عرصہ تک ماہواری نہ آئے) عورت کی عدت کے سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ نو ماہ کے اختتام پر اس کی عدت تمام ہوجائے گی۔ بزازیہ میں اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ شامی اسی کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"نظير عدة ممتدة الطهر التي بلغت برؤية الدم ثلثة ايام ثم امتد طهرها فانها تبقى في العدة الى ان تحيض ثلاث حيض وعند مالك تنقضي عدتها بتسعة اشهر وقد قال في البزازية الفتوى في زماننا على قول مالك وقال الزاهدي كان بعض اصحابنا يفتون به للضرورة."[3]

ترجمہ: "جس عورت کو تین دن خون آیا اور وہ بالغ ہوگئی، پھر اس کا طہر طویل تر ہوتا گیا، ایسی ممتدة الطہر عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک نو ماہ میں اس کی عدت پوری ہوجائے گی اور بزازیہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی

[1] البحر المحيط: ۳۲۶/۶ [2] رسم المفتی: ۷۰ سعیدیہ سہارنپور

[3] رد المحتار: ۳۳۰/۳ نیز دیکھئے کتاب مذکور: ۲۰۲/۲

کے قول پر فتویٰ ہے اور زاہدی کا بیان ہے کہ ہمارے بعض اصحاب اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔“

حنفیہ کے یہاں مدیون کی کوئی ایسی چیز حاصل ہوئی ہو جو دین کی جنس سے ہو تو وہ اس سے اپنا دین وصول کر سکتا ہے اگر خلاف جنس شئ حاصل ہوئی ہو تو اس سے دین وصول نہیں کر سکتا، لیکن امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وصول کر سکتا ہے، اس پر حصکفی نے ”المجتبیٰ“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس میں زیادہ وسعت ہے، لہٰذا ازراہ ضرورت اس پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ "وهو اوسع فيعمل به عندالضرورة." شامی نے اس پر قہستانی سے یہ توجیہ نقل کی ہے:

"وان لم يكن مذهبنا فان الانسان يعذر في العمل به عند الضرورة."[1]

تَرْجَمَہ: ”گو ہمارا یہ مذہب نہیں مگر آدمی ضرورت کے مواقع پر اس پر عمل کرنے میں معذور ہے۔“

شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ”عمدۃ الاحکام“ کی ”کتاب الکراہیت“ سے نقل کیا ہے:

"سورالكلب والخنزير نجس خلا فا لمالك وغيره ولوافتى بقولمالك جاز."[2]

تَرْجَمَہ: ”کتے اور سور کا جوٹھا ناپاک ہے، بخلاف امام مالک وغیرہ کے، تو اگر امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر فتویٰ دے دیا جائے تو جائز ہے۔“

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں بہت سی نظیریں موجود ہیں، شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہو جانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخبر کی زوجہ کے لئے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان وامامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کا کاروبار وغیرہ، کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہاء متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا ہے اور ”اختلاف امتی رحمۃ“ کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔

عرف وعادت کی بناء پر تغیر احکام عدول نہیں ہے

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ عدول کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں مجتہد کی رائے دلائل وبرہان پر مبنی ہو، اگر کوئی رائے اپنے زمانہ کے عرف اور مصالح پر مبنی ہو اور عادات واحوال بدل جانے کی وجہ سے احکام میں تغیر کو قبول کیا گیا ہو تو وہ عدول ہے ہی نہیں، بلکہ یہ دراصل اصحاب مذہب ہی کے منشاء ومذاق اور فکر ومزاج کی رعایت کی پیروی سے عبارت ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی نے متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں بڑی نفیس اور عمدہ بحث کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

---

[1] ردالمحتار: ۲۰۰/۳ [2] عقدالجید: ۷۲

"وافتاء هم بالعفو عن طين الشارع للضرورة وببيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلا بيان مقدار مايشرب ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار مايصيب من الماء واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغيرذلك مما بنى على العرف وقدذكر من ذلك في الاشباه مسائل كثيرة (فهذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اماللضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال وكل ذلك غيرخارج عن المذهب لان صاحب المذهب لوكان في هذا الزمان لقال بها ولوحدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها." [1]

ترجمہ: "ضرورت کی بناء پر سڑک کی کیچڑ سے درگزر، بیع وفاء، استصناع، پینے کی مقدار بتائے بغیر مشکیزہ سے پینا، ٹھہرنے کی مدت اور پانی کے استعمال کی مقدار بتائے بغیر حمام میں داخل ہونا، بلاوزن کئے ہوئے روٹی اور گوندھے ہوئے آٹے کا قرض لینا وغیرہ، ان احکام میں سے ہے جو عرف پر مبنی ہے "اشباہ" میں اس نوع کے بہت سے مسائل مذکور ہیں۔ تو ان سب میں تغیر زمان کے باعث احکام میں تغیر ہوا ہے یا تو ضرورت کی بناء پر یا عرف کی بناء پر اور یا قرائن احوال کی وجہ سے، ان تمام صورتوں میں مذھب سے خروج نہیں ہوا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس زمانہ میں صاحبِ مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر عرف واحوال کا تغیر ان کے زمانہ میں پیش آیا ہوتا تو انہوں نے بھی اس کے خلاف نہیں کہا ہوتا۔"

علامہ شامی نے مختلف مواقع پر اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے یہاں ان سب کا نقل کرنا خاصی طوالت کا باعث ہوگا، لیکن ان کی ایک عبارت اگر اس موقع پر نقل نہ کی جائے تو موضوع کے ساتھ انصاف کا حق ادا نہ ہو پائے گا۔ فرماتے ہیں:

"فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحيث لوبقى الحكم على ماكان عليه اولاللزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسيرودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوامانص عليه المجتهد في مواضع كثيرة

---

[1] رسم المفتی: ۹۶

بناها علی ماکان فی زمنه لعلمهم بانه لو کان فی زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه.''[1]

ترجمہ: ''بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے۔ نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اخلاقی مفاسد درآتے ہیں۔ ان حالات میں اگر پہلے ہی حکم کو باقی رکھا جائے تو یہ لوگوں کے لئے مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا۔ اور شریعت کے ان بنیادی قواعد کے مغائر ہوگا جو تخفیف، آسانی اور ضرر وفساد کے دور کرنے پر مبنی ہے۔ تاکہ دنیا صحیح نظام اور بہتر طریقہ پر قائم رہے۔ اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر مجتہد کی رائے سے اختلاف کیا ہے جو انہوں نے اپنے زمانہ میں اختیار کی تھی۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر امام مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ مشائخ قواعد مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں۔''

یہی بات مالکی مکتبہ فکر کے ممتاز اور مایہ ناز صاحب نظر فقیہ علامہ قرافی نے اس طرح کہی ہے:

''ان اجراء الاحکام اللتی مدرکها العوائد مع تغیر تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة فی الدین وکل ماهو فی الشریعة یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة الی ماتقتضیه العادة المتجددة ولیس تجدیدا لِلاجتهاد من المقلدین حتی تشترط فیه اهلیة الاجتهاد بل هذه قاعدة اجتهد فیها العلماء فأجمعوا علیها نتبعهم فیها من غیراستئناف اجتهاد ألاتری أنهم لما أجمعوا علی ان المعاملات اذا اطلق فیها الثمن یحمل علی غالب النقود فاذا کانت العادة نقدا معینا حملنا الاطلاق علیه فاذا انتقلت العادة الیه ألغینا الاول لانتقال العادة عنه وکذلك الإطلاق فی الوصایا والأیمان وجمیع ابواب الفقه المحمولة علی العوائد اذاتغیرت العادة تغیرت الأحکام فی تلك الأبواب.''[2]

ترجمہ: ''جن احکام کی اساس عرف وعادت پر ہو ان میں عرف کے تغیر کے باوجود انہیں احکام کو باقی رکھنا اجماع کے خلاف ہے اور دین میں جہالت ہے، شریعت کے وہ تمام احکام جو عرف وعادت پر مبنی ہوں، عرف کے تغیر کے بعد نئے تقاضوں کے مطابق تبدیل ہوجائیں گے، یہ مقلدین کی طرف سے نیا اجتہاد نہیں کہ اس میں اجتہاد کی اہلیت مطلوب ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو اہل علم

[1] رسائل ابن عابدین: ۲/۱۲۵ [2] الاحکام فی تمیزالفتاوی: ۲۳۱

کے اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس پر ان کا اجماع واتفاق ہے، ہم کسی نئے اجتہاد کے بغیر اس میں ان کی پیروی کر رہے ہیں۔

مقام غور ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ معاملات میں ثمن مطلق ہو تو مروج ترین سکہ مراد ہوگا، لہٰذا جب عرف ایک متعینہ سکہ کا تھا تو ہم نے اطلاق کو اس پر محمول کیا، پھر جب عرف وعادت میں تبدیلی آئی تو ہم نے اس نئے رواج کے مطابق ثمن کا مصداق متعین کیا اور تبدیلی رواج کی وجہ سے پہلی رائے کو چھوڑ دیا۔

یہی حکم وصیت اور یمین نیز دوسرے فقہی ابواب میں آنے والے مطلق احکام کی بابت ہے کہ وہ عرف پر محمول ہوں گے اور ان ابواب میں بھی عرف کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہوں گے۔''

پس عرف اور مصالح زمانہ پر مبنی احکام میں تغیر درحقیقت اپنے مذہب سے عدول نہیں بلکہ اس کے مقصد ومنشاء کی تکمیل ہے!

اب ایک نگاہ اس پر بھی ڈالنی چاہئے کہ وہ کیا اسباب ومحرکات ہیں جو احوال زمانہ میں تغیر کی وجہ سے احکام فقہیہ میں تغیر اور نئے حالات سے ہم آہنگی کے لئے کسی قدر تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں؟...... اس سلسلہ میں قطعی تحدید تو مشکل ہے لیکن فقہاء کے عمومی طرز عمل کی روشنی میں چند اہم امور کا ذکر کیا جاتا ہے:

اخلاقی زوال

اسلام کے ابتدائی عہد میں اخلاقی سطح جتنی بلند تھی اور احتساب نفس، عنداللہ جواب دہی کا احساس، فکر آخرت اور ایمانی حمیت کی جو سطح تھی، ظاہر ہے اب وہ باقی نہیں رہی۔ جیسے جیسے عہد رسالت اور اس سرچشمۂ علم وہدایت کے فیض یافتہ صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ سے دوری ہوتی گئی اخلاقی انحطاط بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ آج اباحیت پسندی کا جیسا رجحان اور گناہ کو ثواب قرار دینے کی جیسی ہوس کارانہ خواہش پائی جاتی ہے وہ ہمارے سامنے ہے، ان حالات میں ظاہر ہے وہ احکام جن میں اس زمانہ کی اخلاقی سطح پر اعتماد کیا گیا ہوگا، یا اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے شرطیں لگائی گئی ہوں گی، بدل جائیں گے، اور ان میں تغیر ناگزیر ہو جائے گا...... مثلاً اگر امین سے امانت غیر ارادی طور پر ضائع ہو جائے تو اس سے جرمانہ (ضمان) وصول نہیں کیا جائے گا...... اس اصول کا تقاضا تھا کہ صنعت پیشہ لوگوں کو دی گئی رقم کھو جائے تو ان کو اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرایا جائے۔ لیکن اس کا قوی اندیشہ تھا کہ صنعت کار اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو اپنے لئے ڈھال بنالیں اور اجرت لے کر لوگوں کو مطلوبہ اشیاء نہ دیں۔ اس لئے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے دور میں فیصلہ کیا کہ کاریگروں سے ضمان لیا جائے گا

اور ان کا عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسی رائے کی تائید کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں کے لئے مصلحت اسی میں ہے۔ "لا يصلح الناس الا بذالك." [1]

ایسی عورت جس کو طلاق مغلظہ دے دی گئی ہو، اس وقت تک اپنے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوسکتی جب تک کوئی مرد اس سے نکاح کرکے بہ طور خود اس کو طلاق نہ دے دے، اس سلسلے میں حضور اکرم ﷺ نے ایسے شخص پر لعنت بھیجی ہے، جو اس نیت سے نکاح کرے کہ وہ اس کو طلاق دے کر پہلے شوہر کے لئے حلال کردے گا لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دیکھا کہ یہ مرض بڑھتا جارہا ہے اور صرف اخلاقی رکاوٹ اس کے سدباب کے لئے کافی نہیں ہورہی ہے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر سرزنش بھی فرمائی۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے:

"وقواعد عمر فاعلة بالرجم وكانوا عاملين بالطلاق الماذون فيه." [2]

ترجمہ: "حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو رجم کردیا جائے حالانکہ وہ طلاق دے رہا ہے جس کی شرعاً اجازت ہے۔"

قاضی کے لئے ایک اہم شرط "عادل" ہونا ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ "فاسق" کا قاضی بنایا جانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اس بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امیر پر کسی عادل شخص ہی کو قاضی مقرر کرنا ضروری ہے ...... لیکن اگر امیر کسی فاسق کو قاضی مقرر کر ہی دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ ...... اس باب میں اختلاف ہوگیا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر امام کسی فاسق کو قاضی مقرر کردے تو بھی وہ قاضی نہیں ہوگا، احناف سے اس سلسلے میں دو رائیں منقول ہیں "نوادر" کی روایت ہے کہ درست نہیں اور صاحب "مجمع الانہر" نے اسی کو ائمہ ثلاثہ کا قول قرار دیا ہے:

"وفي النوادر عن اصحابنا انه لا يجوز قضاء كما في الاختيار وهو قول الائمة الثلثة." [3]

ترجمہ: "نوادر میں ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں جیسا کہ 'اختیار' (نامی کتاب) میں ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے۔"

لیکن ظاہر روایت کے مطابق احناف فاسق کے قاضی مقرر کرنے کو بھی صحیح اور قابل تنفیذ تصور کرتے تھے ابن ہمام (۸۶۱ھ) اور دوسرے مصنفین کی بھی یہی رائے ہے ...... خود شوافع نے بھی محسوس کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے بدلتے ہوئے حالات میں اختیار کی جانی ممکن نہیں ہے، چنانچہ امام غزالی

---

[1] ابوزهره: تاريخ المذاهب الفقهيه: ۱۸/۲　[2] اعلام الموقعين: ۲۸/۲　[3] مجمع الانهر: ۱۴۳/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۴۰۵ھ) نے اجتہاد کی طرح "عدالت" کی شرط بھی حذف کردی۔

"لکن الغزالی قال اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهمامتعذر فی عصرنا لخلو العصر من المجتهدۂ العدل فالوجه تنفيذ قضاء کل من ولاه سلطان ذوشوکة وان کان جاهلا فاسقا."[1]

تَرجَمَہ: "لیکن امام غزالی نے فرمایا کہ عدالت واجتہاد وغیرہ شرطوں کا جامع ہونا مجتہد اور عادل افراد کے فقدان کی وجہ سے دشوار ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ ہر شخص کا فیصلہ نافذ ہوگا جس کو صاحب شوکت بادشاہ نے قاضی مقرر کیا ہو گو وہ فاسق اور غیر مجتہد ہو۔"

بالکل یہی الفاظ مجمع الانہر میں شمنی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کئے گئے ہیں[2] قاضی طرابلسی نے قاضی کے علمی درجہ ومقام کی بابت گفتگو کرتے ہوئے زمانہ کے انحطاط کی رعایت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قال بعض الفقهاء وجمهور المقلدين فی هذاالزمان لاتجد عنه من آثار الصحابة التابعين کبيرشئ وانمامصحفهم مذهب امامهم."[3]

تَرجَمَہ: "بعض فقہاء اور عام مقلدین نے کہا ہے کہ اس میں تم کو صحابہ وتابعین کے عہد کی خوبیاں نہیں مل سکتیں، یہ تو بہت بڑی بات ہے اس زمانہ میں تو ان کے امام کا مذہب ہی گویا ان کے لئے مصحف ہے۔"

یہی مسئلہ شہادت وگواہی کے باب میں پیدا ہوا، قرآن میں گواہ کے اوصاف بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے: "واشهد وا ذوی عدل منکم" "اپنے میں سے دو عادلوں کو گواہ بناؤ"[4] اس سے معلوم ہوا کہ صرف عادل ہی گواہ بن سکتے ہیں فاسق گواہ نہیں ہوسکتا، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام شافعی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر قاضی "فاسق" کی شہادت قبول ہی کرلے تو اس کی روشنی میں کیا گیا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اس کے باوجود اس کی شہادت نادرست اور ناقابل عمل ہے جب کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ تسلیم کرتے ہیں۔ بعد کو خود فقہاء شوافع نے بھی امام صاحب ہی کی رائے پر فتویٰ دیا۔

لیکن امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۱۳۔۱۸۳) مطلقاً فاسق کی شہادت کو ناقابل قبول اور واجب الرد قرار نہیں دیتے، بلکہ فرماتے ہیں:

"ان الفاسق اذا کان وجيها فی الناس ذامروة تقبل شهادته لانه لا يتجاسر لو

---

[1] فتح القدير: ۵/۵۴ [2] مجمع الانهر: ۲/۱۴۳ [3] معين الحکام: ص۱۵ [4] الطّلاق: ۲

جاهته ويمتنع عن الكذب لمروته." [1]

ترجمہ: "فاسق جب لوگوں میں ذی وجاہت اور بامروت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ کی جسارت نہیں کرے گا اور اپنی مروت کے باعث جھوٹ سے رک جائے گا۔"

گویا امام یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ہاں "بامروت شخص" گواہ بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر وہ اپنی ظاہری وجاہت اور وقار کی وجہ سے جھوٹ بولنے کی جسارت نہیں کرتا ...... پھر رفتہ رفتہ یہی رائے جمہور فقہاء احناف کا مسلک بن گئی۔ بلکہ اس میں مزید نرمی پیدا کی جاتی رہی۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو اس طرح بہت سے لوگوں پر انصاف کا دروازہ ہی بند ہو جاتا۔ چنانچہ قاضی طرابلسی لکھتے ہیں:

"اذا كان الرجل يشرب سرا وهو ذو مروة فللقاضي ان يقبل شهادته" [2]

ترجمہ: "جب کوئی شخص چھپ کر شراب پیتا ہو اور وہ بامروت ہو تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لے۔"

اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (۱۲۲۵ھ) فرماتے ہیں:

"بل في زماننا هذا الفاسق اذا كان وجيها ذا مروة يغلب على الظن انه لا يكذب في الشهادة اودلت القرائن على صدقه تقبل شهادته." [3]

ترجمہ: "بلکہ ہمارے زمانہ میں فاسق اگر وجیہ اور بامروت ہو اور غالب گمان ہو کہ وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا یا قرائن اس کی سچائی پر دلالت کر رہے ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔"

گواہ عادل اور قابل اعتبار ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کس طرح کی جائے اس کے لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے تھی کہ خود اسی گواہ سے اس کی بابت استفسار کر لیا جائے اور اس کو کافی سمجھا جائے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا عہد چونکہ تابعین کا تھا اور صحابہ کرام کے تربیت یافتہ لوگ موجود تھے۔ اس لئے یہ طریقہ ایک حد تک کافی تھا۔ مگر بعد کو جب فسق و کذب کا غلبہ ہو گیا، فقہاء نے محض اس قدر تحقیق کو کافی نہ سمجھا اور خود امام ابو یوسف و امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ نے تزکیہ کا حکم دیا یعنی قاضی اپنے مخصوص اور معتمد کارکنوں کے ذریعہ خفیہ طور پر ان گواہوں کے حالات اور کردار کا تفحص کرے۔ اس طرح جب وہ عادل قرار پائیں۔ تو ان کی گواہی معتبر سمجھی جائے گی۔ [4]

---

[1] الهدايه مع فتح القدير: ١١/٦　　[2] معين الحكام: ص ١٤٦

[3] تفسير مظهری: ٣٢٧/١　　[4] الهداية: ١٤٠/٣، ١٤١

لیکن بعد کے ادوار میں کذب اور فسق کا اس قدر غلبہ ہو گیا کہ تزکیہ کے بعد مشکل ہی سے کوئی ''عادل'' آدمی نکل پاتا اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مظلوموں کے لئے عدل کا دروازہ بند ہوجاتا، ان حالات میں فقہاء نے کہا کہ خود گواہوں سے قسم لے لی جائے کہ وہ جھوٹ نہ بولیں گے تا کہ اس کے بعد ان کے سچ بولنے کا غالب گمان ہوجائے:

''وفی زماننا لما تعذرت التزکیة بغلبة الفسق اختار القضاة کما اختار ابن ابی لیلی استحلاف الشهود بغلبة الظن.''[1]

ترجمہ: ''ہمارے زمانہ میں چونکہ فسق کے غلبہ کی وجہ سے تزکیہ دشوار ہوگیا ہے اس لئے قاضیوں نے ابن ابی لیلیٰ کی رائے اختیار کرلی ہے کہ غلبہ ظن کے لئے گواہوں سے قسم لے لی جائے۔''

اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کرلے اور کچھ دنوں اس سے فائدہ اٹھا کر پھر مالک کو اس کی چیز واپس کر دے، تو فقہاء احناف کے ہاں ''غاصب'' کو اس منفعت کا تاوان یا اجرت دینی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ ''تاوان'' اور ''جس چیز کا تاوان دیا جارہا ہو'' اس میں مماثلت ضروری ہے، یہاں اگر تاوان دلایا جائے تو ظاہر ہے وہ ''قیمت والا مال'' ہوگا۔ جب کہ ''استفادہ'' کوئی ایسی چیز نہیں جس کی قیمت لگائی جاسکے ''اجارہ'' (کرایہ) میں تو محض ضرورۃً اس کی قیمت لگائی جاتی ہے اور کام کی اجرت متعین کردی جاتی ہے...... لہٰذا غاصب کو تاوان نہیں دینا ہوگا۔

اس کا تقاضہ ہے کہ اگر کوئی شخص یتیم کا مال یا وقف کا مال غصب کرلے تو اس صورت میں بھی ''غاصب'' سے تاوان نہیں لیا جائے اور یہی متقدمین کی رائے بھی تھی۔

لیکن چونکہ یتیم کی بے کسی اور وقف کے مال کا کوئی متعین مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا قوی اندیشہ تھا کہ اس شیوہ کے لوگ ایسی املاک سے فائدہ اٹھانے پر جری ہوجائیں گے، اس لئے بعد کو فقہاء نے یتیموں اور اوقاف کی املاک کے غاصب پر فائدہ اٹھانے کا تاوان بھی لازم قرار دیا۔

''لما نظر المتأخرون طمع الناس بمال الواقف والیتیم فقد جوزوا إستحسانا تضمین الغاصب منافع مالهما وقایة لصوالحهما.''[2]

ترجمہ: ''جب متاخرین نے وقف اور یتیموں کے مال میں لوگوں کی حرص دیکھی تو استحسانا اس بات کو جائز قرار دیا کہ غاصب سے ان دونوں کے مال سے نفع اٹھانے کا تاوان وصول کیا جائے تا کہ ان کے مصالح کی حفاظت کی جائے۔''

---

[1] البحر الرائق: ۷/۶۹ [2] رستم بازلبنانی: شرح مجلة الاحکام

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۵۰-۲۰۴) کا خیال ہے کہ قاضی کے لئے "مجتہد" ہونا ضروری ہے[1] یعنی وہ براہ راست کتاب وسنت کے معانی، الفاظ اور رجال حدیث پر گہری نظر رکھتا ہو، قیاس کے اصول سے پوری طرح واقف ہو اور اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اگر کسی ایسی صورت سے سابقہ پیش آئے، جس کا نصوص میں ذکر نہیں ہے۔ تو اپنی مجتہدانہ بصیرت سے اس کا صحیح حل تلاش کر سکتا ہو، اس لئے کہ:

"النصوص معدودة والحوادث ممدودة."[2]

تَرجَمَہ: "نصوص چند ہیں اور حوادث بے شمار۔"

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد جب دین کو خواہشات نفس اور سہولت پسندی کے سیلاب سے بچانے کے لئے خود فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا اور شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۱۷۶) نے تو تقلید میں غلو پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ قضاۃ اپنے اجتہادات کے نام پر جور و ناانصافی اور جانبداری کی راہ اختیار کرنے لگے تھے۔[3]

ان حالات میں ظاہر ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کا سوال ہی کیا رہ جاتا ہے؟ چنانچہ امام ابوحامد الغزالی (۴۰۵) نے کہا کہ بادشاہ اگر کسی جاہل کو قاضی مقرر کر دے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔[4]

بلکہ اخلاقی حالات کے تغیر سے حکم میں تبدیلی کا ثبوت نہ صرف یہ کہ بعد کے ادوار میں ملتا ہے، بلکہ عہد اول میں بھی ملتا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ کے حالات دیکھتے ہوئے فرمایا کہ اب "ہدیہ" رشوت کے حکم میں ہے۔

مدت اجارہ کی عام حالات میں کوئی تحدید نہیں ہے۔ لیکن بہت سے لوگ تھے جو اوقاف کی زمینوں اور عمارات کو کرایہ پر لے کر واپس کرنے کا نام نہ لیتے تھے اور کرایہ کا نرخ اتنا معمولی رکھتے تھے کہ وہ غیر مؤثر ہو کر رہ جاتا تھا، متاخرین نے یہ صورت حال دیکھ کر قید لگادی کہ اوقاف اور یتامیٰ کے مکانات ودوکانات کی زیادہ سے زیادہ مدت کرایہ داری ایک سال اور زرعی زمینوں اور باغات کی کرایہ داری کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال ہوگی تاکہ اس طرح کی ناانصافیوں کا سد باب ہو سکے۔[5]

سیاسی حالات کا فرق

کتب فقہ میں مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق قوانین کا جو گراں قدر ذخیرہ جمع ہے ان میں بعض مسائل

[1] حافظ ابن رشد: بداية المجتهد الباب الثاني معرفة ما يقضى به

[2] شمس الائمه سرخسي: المبسوط: ۶۲/۱۶　　[3] حجة الله البالغه: ۳۶۰/۱

[4] ابن همام: فتح القدير: ۵۴/۵　　[5] اصول الفقه لابي زهره: ص ۲۱۸

ایسے بھی ہیں جن میں اس زمانہ کے مخصوص سیاسی حالات اور مسلمانوں یا اسلام کے اقتدار کو ملحوظ رکھ کر فتاویٰ دیئے گئے ہیں۔ دارالاسلام کی مخصوص ہیئت میں ہی ان کو جگہ مل سکتی ہے اور اقتدار اعلیٰ سے محرومی کے بعد بڑی حد تک وہ ناقابل عمل رہ جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں خود فقہاء متقدمین کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مسائل میں بدلتے ہوئے حالات میں شریعت کے بنیادی مصالح، اسلام کے تشریعی مقاصد اور اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے...... ایسی قابل عمل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں جو فقہ اسلامی کے مجموعی مزاج اور دین کی روح سے ہم آہنگ ہوں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے یہاں بالاتفاق کسی بھی ایسی طاعت یا عبادت پر اجرت درست نہیں جس کا تعلق خالصۃً مسلمانوں کے فرائض سے ہو۔ چنانچہ ان کی رائے تھی کہ:

"لایجوز الاستیجار علی الاذان والاقامة وتعلیم القرآن والحج والفقه."[1]

تَرْجَمَۃ: "اذان، اقامت، تعلیم القرآن، حج اور تعلیم فقہ پر اجرت لینا جائز نہیں۔"

اور اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت بریدہ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جو شخص اس نیت سے قرآن پڑھے گا کہ اس کے ذریعہ لوگوں سے کھائے گا، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں ہوگا کہ اس کے چہرے پر گوشت نہیں ہوگا"[2] اور آپ ﷺ نے اپنے آخری عہد میں حضرت عثمان ابن ابی العاص کو اس کی نصیحت فرمائی کہ اگر تم مؤذن بنائے جاؤ تو اذان دینے کی اجرت نہ لینا۔[3]

لیکن بعد کے دور میں جب حالات بدل گئے، قرآن کی تعلیم دینے والے معلمین کو بیت المال سے جو "کفاف" ملتا تھا وہ بند ہوگیا اور اپنی معاش کے لئے تعلیم القرآن چھوڑ کر دوسرے دروازے کھٹکھٹانے پر مجبور ہوگئے تو فقہاء نے تعلیم القرآن پر اجرت لینے کو مباح قرار دیا، اس لئے کہ:

"لو لم یصح الاستیجار واخذ الاجرة لضاع القرآن وفیه ضیاع الدین."[4]

تَرْجَمَۃ: "اگر اجرت پر رکھنا اور اجرت لینا جائز نہ ہو تو قرآن ضائع ہوجائے اور اس میں دین کا ضیاع ہے۔"

برہان الدین مرغینانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ (۵۹۳ھ) اپنے زمانہ کے بعض مشائخ کی رائے نقل کرتے ہیں:

"وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانه ظهر

---

[1] ہدایہ: ۳/۳۸۷ [2] بیهقی فی شعب الایمان بحواله مشکوۃ: ۱/۱۹٤ باب فضائل القرآن
[3] ابن عابدین شامی، شرح رسم المفتی: ص ۳۸ [4] ہدایہ: ۳/۳۸۷

التواني في الامور الدينية." [1]

ترجمہ: "اور ہمارے بعض مشائخ نے اس زمانہ میں تعلیم قرآن کے لئے اجرت پر رکھنے کو مستحسن قرار دیا ہے اس لئے کہ دینی امور میں سستی پیدا ہوگئی ہے۔"

پھر بعد کو امامت، اذان اور تعلیم فقہ پر بھی فقہاء نے اسی مصلحت کے پیش نظر اجرت لینے کی اجازت دے دی، چنانچہ تنویر الابصار، درمختار، منتقیٰ اور درر وغیرہ میں اسی قول کو "مفتی بہ" بتایا گیا ہے۔ اور متاخرین نے لکھا ہے کہ ہم اس کے جواز کا فتویٰ اس لئے دے رہے ہیں کہ اگر اس دور میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہوتے تو وہ بھی یہی بات کہتے:

"ان ابا حنيفة واصحابه لوكانوافي عصرهم لقالوا بذالك ورجعواعن قولهم الاول." [2]

ترجمہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور ان کے ساتھی اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہی بات کہتے اور اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتے۔"

اگر کسی کا شوہر لاپتہ ہوجائے اور نان ونفقہ چھوڑ کر نہ جائے یا رہے لیکن اپنی تنگدستی اور عسرت کی وجہ سے بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے یا ظلماً اس کو نان ونفقہ کی تکلیف دے۔ ان تمام صورتوں میں فقہ حنفی کی رو سے قاضی نفقہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ نہیں کرے گا اور اس کو دوسری شادی کا مجاز نہیں گردانے گا بلکہ ان حالات میں فقہاء احناف کے نزدیک عورت مرد کے نام پر قرض لیتی اور خرچ کرتی رہے گی۔

"العجز عن الانفاق لايوجب الفراق." [3]

ترجمہ: "نفقہ دینے سے عاجز ہونا علیحدگی کا سبب نہیں بنتا۔"

مالکیہ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے ہے کہ ان حالات میں بھی قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ اور اس طرح عورت کے لئے یہ راہ ہموار ہوجائے گی کہ وہ کوئی دوسرا رشتہ تلاش کرلے۔[4]

حنفیہ کی یہ رائے دراصل "دارالاسلام" کی مخصوص ہیئت کے پیش نظر تھی وہاں اسلامی "بیت المال" کے ذریعہ اس طرح متوقع ادائیگی پر قرض لیا جانا ممکن تھا پھر یہ کہ اگر وہ دوسروں سے قرض لیتی تو بھی ایسے مقروض کے لئے بیت المال کی طرف سے مدد ہوتی تھی اور وہ صدقات واجبہ کے مستحق قرار پاتے تھے، لیکن بعد کو چل کر جب حالات بدل گئے۔ مسلمانوں کے زیر اقتدار علاقہ کا ایک بڑا حصہ "دارالکفر" بن گیا یا جن ممالک پر

---

[1] هدايه: ٣٠٣/٣
[2] شرح رسم المفتي: ص ٣٨
[3] مجمع الانهر: ٤٩٨/١
[4] الفقه على المذاهب الاربعة: ٥٨٠/٤

مسلمانوں کو غلبہ حاصل تھا وہاں بھی اسلامی نظام باقی نہیں رہا اور ایسے محروموں کے لئے اعانت کا دروازہ بند ہوگیا تو ظاہر ہے ان حالات میں بھی اگر ایک عورت کو اسی طرح معلق رکھا جائے کہ وہ فاقہ سے رہے، بھوکوں مرے اور اس مرد کی ظالمانہ قید سے نکلے بھی نہیں تو یہ اس پر سراسر ظلم اور تعدی ہوگی۔

چنانچہ فقہاء احناف نے بھی ضرورۃ اس کے لئے یہ تدبیر نکالی کہ حنفی قاضی کسی شافعی کو اپنا نائب مقرر کرے اور وہ ان معاملات میں اپنے مسلک کے مطابق نکاح فسخ کردے[1] مگر ہر جگہ ایسے شافعی المسلک کا ملنا دشوار تھا اس لئے ایک جلیل القدر فقیہ ابوحفص استروشی نے یہ راہ نکالی کہ حنفی مجتہد قاضی اگر اس بناء پر فسخ نکاح کو درست سمجھتا ہو تو خود ہی زوجین میں تفریق کردے[2] لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حل پہلے حل سے زیادہ دشوار ہے، شافعی قاضی کی تلاش، مجتہد قاضی کی تلاش سے زیادہ آسان ہے۔ اس لئے مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں حنفی قاضی مالکی مسلک پر عمل کرتے ہوئے خود ہی نکاح فسخ کردے گا[3] اور اسی پر ''دارالقضاء امارت شرعیہ بہار واڑیسہ پھلواری شریف، پٹنہ'' کا عمل ہے۔

اسی طرح شرعاً ''قضاء'' کا منصب عوامی انتخاب کا نہیں ہے بلکہ عامۃ المسلمین اپنے لئے امیر ووالی کا انتخاب کریں گے اور ''امیر'' قاضی نامزد کرے گا۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں یہی طریقہ رہا اور قاضی کے نصب وعزل کا حق ہمیشہ سربراہ مملکت کو دیا گیا۔ لیکن بعد کو چل کر جب اندلس میں مسلمانوں کو شکست ہوگئی اور اسلامی حکومت باقی نہیں رہی نیز دوسری طرف چونکہ غیر مسلم ''جج'' کے فیصلے شرعاً نافذ نہیں ہوتے اس لئے ''مسلم قاضی'' کی ناگزیر ضرورت اور مسلمانوں کے ہاتھ سے اقتدار نکل جانے میں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے منتخب ہونے والا قاضی ہی شرعاً ''قاضی'' قرار پائے گا۔ ''ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین[4]''

فقہاء کی آراء وفتاویٰ میں یہ تبدیلیاں دراصل دارالاسلام اور دارالحرب کی سیاسی صورت حال کے اختلاف اور نزاکتوں میں پیدا ہونے والے مسائل سے تھیں جن کے معاملہ میں سلف صالحین کے یہاں ذرا بھی تساہل اور جمود نہ تھا۔

عرف وتعامل

احکام شرعیہ کا بڑا حصہ جو منصوص نہیں ہے۔ اپنے زمانہ کے عرف وعادت پر مبنی ہے۔ عرف یعنی مسلمانوں کا عام تعامل اور طرز عمل فقہ اسلامی کا ایک مستقل ماخذ ہے۔ جس کی تبدیلی سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ایک خاص زمانہ یا ایک خاص علاقہ کے عرف کو پیش نظر رکھ کر جو احکام دیئے گئے ہوں وہ اس زمانہ اور جگہ کی

[1] شرح وقایہ: ۱۷۰/۲، ۱۷۴ [2] عمدۃ الرعایہ علی شرح الوقایہ للعلامہ عبدالحئی لکھنوی: ۱۷۴/۲

[3] کتاب الفسخ والتفریق: ص۵۸ [4] طحطاوی: ۳۳۹/۱، البحرالرائق: ۲۹۸/۲

تبدیلی کے بعد آپ سے آپ بدل جائیں گے۔ علامہ قرافی مالکی (م ۶۸۴) لکھتے ہیں:

"ان کل ماھو فی الشریعة یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة الی ما تقتضیه العادة المتجددة." [1]

ترجمہ: "شریعت کے جو احکام عرف وعادت کے تابع ہیں اس میں عرف بدل جائے گا تو نئے عرف کے تقاضوں کے مطابق احکام بھی بدل جائیں گے۔"

مثلاً فقہاء نے نکاح کے باب میں کفاءت یعنی زوجین کی ہمسری اور کفائت کا بھی اعتبار کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اس معاملہ میں پیشہ اور صنعت وحرفت میں بھی ہمسری معتبر ہے۔ یعنی عرف میں جس پیشہ کو ذلیل اور کم تر سمجھا جاتا ہے اس کو اختیار کرنے والے ان لوگوں کے ہمسر نہیں ہوسکتے، جن کے پیشہ کو عرف میں معزز تصور کیا جاتا ہو، لہٰذا جلاہا، چمار اور اس قسم کے پس ماندہ تصور کئے جانے والے پیشہ ور، تجار اور مدرسین وغیرہ کے کفو نہیں ہوسکتے۔ لہٰذا اگر اس طرح کے اونچے پیشہ کے گھر کی کسی بالغ لڑکی نے کسی پسماندہ پیشہ ور سے شادی کر لی تو لڑکی کے ولی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ قاضی سے اس نکاح کو کالعدم قرار دینے کی درخواست کرے...... لیکن امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاگرد امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صنعت وحرفت میں کفاءت کو تسلیم نہیں کیا۔

مشہور حنفی فقیہ علاء الدین الکاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ عرف کی تبدیلی ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جب قاضی بنے، اس وقت سماج سے پیشہ کی بنیاد پر امتیاز وتفریق کا مزاج ختم یا کم ہو چکا تھا۔ [2]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے شہد کی مکھیوں اور ریشمی کیڑوں کی خرید وفروخت کو دوسرے حشرات الارض کی طرح منع کیا ہے اور اس کو مال تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لوگوں کے عرف واستعمال کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے۔ [3]

عورت (جس کی شوہر کے ساتھ یکجائی رہتی ہو) مدعی ہو کہ شوہر نے مہر کا کوئی بھی حصہ اسے ادا نہیں کیا ہے اور شوہر کہتا ہو کہ اس نے مہر ادا کر دیا ہے۔ ایسی صورت میں عام اصول یہ ہے کہ شوہر کو ثبوت پیش کرنا چاہئے اور بغیر اس کے اس کا دعویٰ معتبر نہ ہونا چاہئے، مگر چونکہ فقہاء متاخرین کے عہد میں عرف یہ تھا کہ جب تک مہر کا مکمل حصہ ادا نہ کر دیتا عورت شوہر کے حوالہ نہ ہوتی، اس لئے اس زمانہ کے فقہاء نے بدلے ہوئے عرف کے

---

[1] شهاب الدين ابوالعباس احمد بن ادريس قرافي مصري: الاحكام في تميز الفتاوىٰ من الاحكام: ص ۶۷، ۶۸

[2] علاء الدين الكاساني. بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲　　[3] هدايه: ۳۸/۳

پیش نظر فتویٰ دیا تھا کہ چونکہ بیوی کا دعویٰ خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے قابل قبول نہ ہوگا۔[1]

نئے وسائل

بعض مسائل ایسے ہیں جن کی صورت فقہاء متقدمین نے اپنے عہد کے اسباب و وسائل کو پیش نظر رکھ کر متعین کی تھیں اور اس وقت تک کے ممکنہ وسائل کے اعتبار سے وہ مناسب بھی تھیں اور ضروری بھی۔ لیکن آج کے نئے وسائل، نئی دریافتوں اور نئے نظام کے تحت اب وہ دور از کار اور غیر ضروری ہوگئی ہیں اور ان سے سہل تر اور جلد تر ذرائع کے ذریعہ وہ مقاصد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

مثلاً ''کتاب القاضی الی القاضی'' کا مشہور فقہی مسئلہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک قاضی دوسرے قاضی کے پاس مقدمہ کے کاغذات بھیجے تو وہ دو آدمیوں کے سامنے ان کاغذات کو ملفوف کرے۔ پھر اس پر اپنی مہر لگائے اور وہ دونوں اسے ساتھ لے کر جائیں یہاں تک کہ راستہ میں دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہوں، پھر یہ کاغذ دوسرے قاضی صاحب کے سامنے جا کر پیش کریں، وہ اسے ان دونوں کے سامنے کھولے اور یہ دونوں گواہی دیں[2] کہ یہ کاغذات وہی ہیں، تب کہیں اس کا اعتبار ہوگا...... یہ طویل العمل طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا کہ دو آدمیوں کی متفقہ گواہی اور شروع سے اخیر تک دونوں کی یکجائی، نیز قاضی کی مہر، ان سب سے اس بات کا غالب گمان ہوجاتا ہے کہ یہ مکتوب قاضی ہی کا ہے کسی اور کا نہیں ہے۔

اس دور کے اعتبار سے یہ طریقہ قطعی مناسب اور ضروری تھا۔ اس لئے کہ اس کے سوا ڈاک کا کوئی دوسرا قابل اطمینان نظم بھی نہیں تھا اور نہ دوسری ایسی ایجادات تھیں کہ ان کے ذریعہ مکتوب الیہ سے براہ راست گفتگو کر کے اطمینان کرلیا جائے۔

بعد کے دور میں فقہاء نے اس طریقہ کار کی دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض امور میں تخفیف بھی کی مثلاً امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا معمول تھا کہ گواہوں کی بجائے خود مدعی کے ذریعہ کاغذات بھیج دیتے تھے۔ انہوں نے مہر لگانے کو بھی ضروری قرار نہیں دیا تھا۔ مشہور فقیہ شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اور ترجیح دی ہے۔[3]

لیکن عصر حاضر میں ڈاک کا ایسا نظام روبہ عمل آیا ہے کہ عام حالات میں ان پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور ان کے ذریعہ امانت بعینہ امین تک پہنچ سکتی ہے۔ نیز ایک طویل ترین فاصلہ پر رہنے کے باوجود کسی خاص موقع پر مکتوب نویس مکتوب الیہ سے فون وغیرہ کے ذریعہ براہ راست گفتگو کرسکتا ہے۔ ان حالات میں اس طریقہ پر

---

[1] ردالمحتار: ۳/۳۶۳ [2] عالمگیری: ۳/۳۸٤ [3] دیکھئے عالمگیری: ۳/۳۸٤

اصرار کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

بیع میں مبیع یعنی فروخت کی جانے والی چیز کا متعین اور ممتاز ہوجانا ضروری ہے اس کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ مبیع مال منقول ہو یا غیر منقول، اس اصول کے تحت اراضی کی فروختگی کے لئے بھی زمین کی پیمائش اس کی تعیین اور تحدید اور وہاں حاضر ہوکر خریدار کے حوالے کردینا فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں جب تک فریقین حاضر ہوکر بالمشافہ بتلا نہ دیں کہ یہ زمین بیچ رہا ہوں، زمین متعین ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ لیکن آج سروے کے ذریعہ زمین کے جو نمبرات متعین کئے جاتے ہیں، اس کے تحت "نمبر" بتا دینے ہی سے زمین متعین ہوجاتی ہے ظاہر ہے ان حالات میں محض پلاٹ اور سروے نمبر وغیرہ بتلا دینا ہی بیع کے لئے کافی ہوگا۔

فقہاء کے یہاں جنون و دیوانگی یا عورت کی بکارت باقی رہنے اور نہ رہنے یا نامردی کی جو علامات ذکر کی گئی ہیں وہ بھی اسی قبیل کے مسائل ہیں جن میں سلف نے اپنے زمانہ کے وسائل تحقیق کے مطابق اپنی رائے دی ہے۔ اب جب کہ ان چیزوں کی واقفیت کے لئے زیادہ ترقی یافتہ میڈیکل ذرائع مہیا ہوگئے ہیں۔ ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اس قسم کے وسائل بذات خود مقصود نہیں ہوتے، بلکہ اپنے زمانے کا زیادہ سے زیادہ بہتر ذریعہ ہوتے ہیں، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے نئے وسائل سے استفادہ میں قباحت نہیں، پھر اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس لئے ہر نئی چیز اگر صریحاً "مناط نہی" سے خالی ہو تو جائز ہوگی۔ خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی اس کی نظیر ملتی ہے۔ بہت سے مسائل میں فقہاء کا "طبیب حاذق" کی رائے کو فیصلہ کن ماننا اس کا واضح ثبوت ہے۔

کلمۂ آخریں

غرض فقہ اسلامی ایک ایسا نظام قانون ہے جو ہر عہد اور ہر سماج میں اپنی افادیت اور رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف اس نے انسانی زندگی کے تمام گوشوں کی بابت کچھ ایسے بنیادی اصول اور حدود کی رہنمائی کی ہے، جن میں قانون فطرت سے پوری مطابقت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور جو نا قابل تبدیل ہیں، اور ایسا ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ جہاں کسی قانون کے لئے جمود ایک عیب ہے وہیں ثبات و دوام سے محرومی بھی کچھ کم عیب نہیں۔

دوسری طرف فقہ اسلامی کا ایک قابل لحاظ حصہ وہ ہے جو بالکل بے لچک نہیں بلکہ احوال زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مناسب تغیر کو قبول کرتا ہے کہ کسی قانون کے متضاد سماجی، اخلاقی اور معاشی حالات میں مؤثر ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک گونہ لچک پائی جاتی ہو، البتہ ضروری ہے کہ ایسے مسائل پر انفرادی طور

پر غور کرنے کے بجائے اجتماعی غور وفکر اور تبادلہ خیال کا راستہ اختیار کیا جائے، جیسا کہ حضرت عمر اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اختیار فرمایا۔ یہ اجتماعی غور وفکر افراد واشخاص کے اندر پائی جانے والی علمی اور فکری کوتاہی کی تلافی کا باعث ہوگی، اور اس سے اہل ہوی وہوس کی طرف سے جو اندیشے ہو سکتے ہیں، ان کا سد باب بھی ہو سکے گا۔

یہی وجہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے مسائل میں شورائی اجتہاد اور اجتماعی غور وفکر کی تلقین فرمائی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے:

"قلت يا رسول الله أرأيت إن عرض لنا أمرلم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة منك قال: تجعلونه شورى بين العابدين المؤمنين ولا تقضونه برأى خاصة."[1]

ترجمہ: "میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! اگر کوئی ایسا معاملہ میرے سامنے آئے، جس کے بارے میں کوئی حکم نہ قرآن میں نازل ہوا ہو اور نہ آپ ﷺ کی سنت میں موجود ہو تو مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ تم اسے عبادت گزار مؤمنوں کے مشورے سے طے کرو اور تنہا کوئی فیصلہ نہ کرو۔"

نیز حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے روایت ہے:

"قلت يا رسول الله ان نزل بنا امر ليس فيه بيان أمرولانهى فما تأمرنى قال شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوافيه رأى خاصة."[2]

ترجمہ: "میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے بارے میں نہ کوئی حکم موجود ہو اور نہ ممانعت، تو مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو اور تنہا فیصلہ نہ کرو۔"

بحمد اللہ ہندوستان کے علماء کبھی بھی اس حقیقت سے غافل نہیں رہے۔ گزشتہ صدی میں اس سلسلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ جنہوں نے ہندوستان کے موجودہ حالات کے پس منظر میں "فسخ نکاح" کے مسائل پر علماء کو غور وفکر کی دعوت دی۔ اور ان کی اجتماعی رائے پر فیصلہ کیا۔ جو الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة۔ کی صورت میں موجود ہے۔ مولانا محمد میاں صاحب مرحوم نے اسی مقصد کے تحت "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کو قائم فرمایا۔ لیکن یہ ادارہ بوجوہ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اور مولانا مرحوم

[1] مجمع الزوائد: ۱/ باب الاجماع [2] مجمع البحرين للهيثمي: ۱/۲۲۵

کی وفات کے ساتھ ہی گویا اس کا وجود بھی ختم ہو گیا تھا، دارالعلوم ندوۃ العلماء نے بھی اسی مقصد کے تحت ''مجلس تحقیقات شرعیہ'' قائم کی، جس نے دو تین مسئلوں پر محدود تعداد میں اہل علم کو جمع کیا اور ان پر بحث کی۔

اللہ کا شکر ہے کہ یکم اپریل ۱۹۸۹ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی بنیاد پڑی، اور اس نے وسیع تر سطح پر علماء وارباب افتاء اور علوم جدیدہ کے ماہرین کا اجتماع منعقد کیا تاکہ ماہرین تصویر مسئلہ کریں اور علماء وارباب افتاء ان پر احکام شرعیہ کو منطبق کریں۔ بحمداللہ اب تک اکیڈمی نے مختلف معاشی، طبی، عباداتی، معاشرتی اور اصولی مسائل پر گیارہ نہایت کامیاب سمینار منعقد کئے ہیں۔ جن میں نہ صرف ہندوستان کے طول وعرض سے مستند، معروف اور محقق علماء نے شرکت کی ہے بلکہ بیرون ملک سے بھی مؤقر اہل علم نے اپنے ورود سے اس کو رونق بخشی ہے اور علماء ہند کی اس اجتماعی کاوش کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

ادھر جمعیت علماء ہند نے بھی ''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' کا احیاء کیا ہے اور کئی اہم موضوع پر علماء دیوبند کا کامیاب اور نتیجہ خیز اجتماع منعقد کیا ہے، یہ خیر کا تعدد ہے اور یقیناً اس کا خیر مقدم کیا جانا چاہئے...... عالم عرب کو بہر حال شرف سبقت حاصل ہے، رابطہ عالم اسلامی کے تحت بھی اور اس سے الگ بھی ''مجمع الفقہ الاسلامی'' وہاں عرصہ سے قائم ہے، جس نے سینکڑوں مسائل پر عالم اسلام اور پوری دنیا کو ممتاز علماء وفقہاء کے اجتماعی غور وفکر کی روشنی میں مسائل کا حل پیش کیا ہے فجزاھم اللہ خیرالجزاء۔

اس وقت جدید مسائل کے حل کے لئے یہی بہتر اور قابل عمل صورت ہے اور اسی طرح ہم نئے مسائل پر شریعت کی تطبیق کا اہم ترین فریضہ انجام دے سکتے ہیں اور ان کا حل پیش کر کے اسلام کی ابدیت اور اس کے دوام کو ثابت کر سکتے ہیں۔

وباللہ التوفیق وھو المستعان

عبادات

پاکی وناپاکی

مغربی طرز کے پیشاب خانے اور بیت الخلاء

آج کل کچھ اس نوعیت کے پیشاب خانے بن رہے ہیں، جن میں بہر حال آدمی کو کھڑے ہوکر ہی پیشاب کرنا پڑتا ہے۔ یہی حال بیت الخلاء کا ہے۔ اس کی ہیئت ایسی ہوتی ہے کہ کرسیوں پر بیٹھنے کی طرح آدمی بیٹھے اور اپنی ضرورت کی تکمیل کرے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکے پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے۔[1]

اسی طرح اس انداز سے بیٹھ کر پائخانہ کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور سلف کے طریقہ کے خلاف ہے۔ حضرت سراقہ بن مالک سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح قضاء حاجت کے لئے کہا ہے کہ کسی قدر بائیں پاؤں پر سہارا لے کر بیٹھا جائے، "علمنا رسول اللّٰه اذا اتینا الخلاء ان نتوکأ علی الیسری."[2]

اس لئے ظاہر ہے کہ یہ صورتیں مسنون طریقہ کے خلاف ہیں، بالخصوص پیشاب خانہ کی مذکورہ وضع کیونکہ بلا عذر کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے:

"ویکرہ ان یبول قائما ...... من غیر عذر فان کان بعذر فلا بأس بہ."[3]

ترجمہ: "کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ ہے، ہاں عذر کی بناء پر کھڑے ہوکر بھی پیشاب کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ جہاں بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ملوث ہونے اور چھینٹیں پڑنے کا اندیشہ تھا وہاں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے۔"[4]

یہ تو ایک قانونی اور فقہی بحث تھی۔ ..... مگر اس کا گہرا تعلق ہمارے دینی سانچے سے ہے۔ مغربی تہذیب سے ہم کچھ اس قدر مرعوب ہوچکے ہیں کہ وہاں سے جو کچھ آئے، خواہ وہ بدتہذیبی اور ناشائستگی میں کسی بھی درجہ کی

[1] ترمذی عن عائشہ وعمر: باب النھی عن البول قائما [2] التلخیص الحبیر علی الرافعی مع المجموع: ۴۷۱/۱
[3] الفتاویٰ الھندیہ: ۵۰/۱ ردالمحتار: ۳۱/۱ [4] ابوداؤد عن حذیفہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ باب البول قائما

بات ہو اور کتنی بھی غیر انسانی ہو، ہم اسے ایک نعمتِ غیر مترقبہ اور ''گہر نایاب'' سمجھ کر اپنی معاشرت میں جگہ دے دیتے ہیں۔ یہ بھی اسی کا ایک نمونہ ہے۔ طبی اور طبعی ہر دو لحاظ سے پیشاب و پاخانے سے فراغت کے لئے جس ہیئت میں بیٹھنا ہمارے یہاں رائج ہے وہ زیادہ مناسب اور فطری ہے۔

کاغذ سے استنجاء

بڑے شہروں میں کاغذ کا استنجاء کے لئے استعمال بڑھتا جارہا ہے ...... علماء نے اصولاً اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ کاغذ ایک گراں قدر چیز ہے جو علوم و فنون کی امین اور خود اسلام اور اس کی تعلیمات کے لئے بلند پایہ محافظ ہے، اس کی اس عظمت اور اہمیت کا تقاضہ ہے کہ ایسے معمولی اور کمتر کاموں کے لئے اس کا استعمال نہ ہو اور اس کو نجاستوں میں ملوث ہونے سے بچایا جائے، اس لئے فقہاء نے اسے مکروہ لکھا ہے۔ البتہ مجبوری کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی کراہت کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

''لصقالته وتقومه وله احترام ایضا لکونه آلة لکتابة العلم.''[1]

تَرجَمَہ: اس لئے کہ وہ چکنا ہوتا ہے (جس سے نجاست کے پھیل جانے کا اندیشہ ہے) اور قیمتی ہوتا ہے، نیز علم کی تحریر کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے قابلِ احترام بھی ہے۔

اس کی تائید ان فقہاء کے اقوال سے بھی ہوتی ہے جو مطلق کاغذ کے اس مقصد کے لئے استعمال کو مکروہ نہیں کہتے بلکہ ایسے کاغذ کے استعمال سے منع کرتے ہیں جس میں حدیث و فقہ سے متعلق کچھ لکھا ہوا ہو، مشہور فقیہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

''ولایجوزالاستنجاءً بماله حرمة کشیٔ کتب فیه فقه او حدیث.''[2]

تَرجَمَہ: قابلِ احترام چیزوں مثلاً ایسی چیز کہ جس میں فقہ اور حدیث کی عبارتیں درج ہوں، سے استنجاء کرنا جائز نہیں۔

اور علامہ رافعی لکھتے ہیں:

''ومن الاشیاء المحرمة ماکتب علیه شیٔ من العلم کالحدیث والفقه.''[3]

تَرجَمَہ: ''حرام اشیاءِ استنجاء میں سے ایسی چیزیں بھی ہیں جن پر حدیث اور فقہ جیسی علم کی باتیں لکھی ہوں۔''

یہ نہ صرف فقہاء اسلام کا نظریہ ہے بلکہ عقل و دانش کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ایک انسان کو ناک

---

[1] ردالمحتار: ۳۱۵/۱ [2] المغنی: ۱۰۵/۱ [3] شرح الوجیز: ۴۹۷/۱

صاف کرنی ہو تو وہ کرتہ کے دامن کو اس کے لئے استعمال نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ اس کی نگاہ میں ان چیزوں کی عظمت ہے اور وہ دراصل اس کی شخصیت کا مظہر ہے۔ اسی طرح کاغذ علوم انسانی کے لئے پیرہن اور اس کے لئے نشانِ عظمت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اس کا یہ احترام ہونا ہی چاہئے...... ہاں ایسے کاغذ جو خاص اسی مقصد کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان پر لکھا جائے ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

پٹرول سے کپڑے کی دھلائی

پٹرول کے جہاں اور بہت سے فوائد ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا استعمال کپڑوں کی دھلائی اور صفائی وغیرہ کے لئے کیا جاتا ہے طہارت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ نجاست دو طرح کی ہوتی ہے، ایک تو وہ غیر محسوس ناپاکی جسے ہم نہ دیکھ سکتے ہیں نہ محسوس کر سکتے ہیں لیکن چونکہ شریعت اس کو ناپاکی قرار دیتی ہے اس لئے ہم ناپاک باور کرتے ہیں۔ مثلاً نواقض وضو پیش آجانے کی وجہ سے پورے جسم کا ناپاک ہوجانا، اس کو نجاست حکمی اور حدث وجنابت بھی کہا جاتا ہے۔ ایسی ناپاکی کو دور کرنے کے لئے پانی کا استعمال یا تیمم ضروری ہے۔ پانی کے بجائے اگر کوئی دوسری سیال چیز مثلاً پھلوں کے رس وغیرہ کا استعمال کیا جائے تو کافی نہ ہوگا۔[1]

دوسری قسم کی نجاستیں وہ ہیں جو محسوس کی جاسکتی ہیں، مثلاً پیشاب، پاخانہ وغیرہ۔ ان کے ازالہ کے لئے ہر پاک سیال چیز جو نجاست کو دور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو کافی ہے:

"ویجوز تطهیرها بالماء وبکل مائع طاهر یمکن ازالتها به کالخل وماء الورد۔[2]"

ترجمہ: "پانی اور ہر وہ چیز جس سے ناپاکی دور کی جاسکتی ہو اس سے نجاست دور کرنا جائز ہے جیسے سرکہ یا عرق گلاب۔"

اس اصول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پٹرول سے غسل یا وضو تو ہرگز درست نہیں لیکن کپڑے وغیرہ کا دھونا یا کسی بھی محسوس نجاست کا اس کے ذریعہ ازالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے پانی ضروری نہیں، ہر بہتی ہوئی چیز کافی ہے۔

ناخن پالش

ناخن جسم کے ان حصوں میں سے ہے جسے وضو کرتے وقت دھونا ضروری ہے اور اعضاء وضو پر کسی "واقعی ضرورت" کے بغیر ایسی چیز لگالینا جو پانی کو جسم تک پہنچنے نہ دے وضو کے درست ہونے میں رکاوٹ ہے۔ وضو اسی

[1] لایجوز الوضوء بماء الفواکه ولا بما اعتصر عن الشجر، خلاصة الفتاوی: ۹/۱ [2] الهدایه: ۷۵/۱ باب الانجاس

وقت صحیح ہوگا جب اس کو کھرچ دیا جائے ...... اس قسم کے پینٹ جو خواتین لگایا کرتی ہیں ضرورت نہیں ہیں، محض ''زینت'' ہیں۔ اس لئے وضو کرتے وقت ضروری ہوگا کہ ان کو کھرچ کر تہہ تک پانی پہنچایا جائے۔ جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ:

''اولزق باصل ظفره طين يابس اور طب لم يجز.''

ترجمہ: اگر اس کے ناخن کی جڑ سے خشک یا مرطوب مٹی چمٹی ہوئی ہو اور اس پر سے پانی گزار دیا جائے تو کافی نہ ہوگا۔[1]

مصنوعی دانتوں کی صورت میں وضو وغسل کے احکام

مصنوعی دانت دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو مستقل طور پر لگا دیئے جائیں اور پھر ان کو آسانی سے نکالا نہ جاسکے۔ دوسرے وہ جو بنائے ہی اس طرح جاتے ہیں کہ حسبِ ضرورت ان کا استعمال کیا جائے اور حسبِ ضرورت نکال لیا جائے۔

پہلی صورت میں یہ مصنوعی دانت اصل دانت کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کا حکم اصل دانتوں ہی کا ہوگا۔ وضو میں ان دانتوں تک پانی پہنچانا مسنون ہوگا اور غسل میں فرض، دانت نکالنے اور تہہ تک پانی پہنچانے کی ضرورت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس طرح کے دانت لگانے یا دانتوں کو سونے چاندی کے تاروں سے کسنے کی اجازت دی ہے۔[2] اب ظاہر ہے اس اجازت کا مطلب یہی ہوگا کہ ان کے اندرونی حصوں میں پانی پہنچانا ضروری نہیں ہے، ورنہ اجازت بڑی پریشان کن بھی ہوگی اور بے معنی بھی۔

جب کہ دوسری صورت میں اس کی حیثیت ایک ''زائد چیز'' کی ہوگی۔ یعنی غسل اسی وقت درست ہوسکے گا جب اس کو نکال کر اصل جسم تک پانی پہنچ جائے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو غسل درست نہ ہوگا۔

اور چونکہ وضو میں کلی کرنا سنت ہے اور فقہاء کے نزدیک کلی سے مقصود پورے منہ میں پانی پہنچانا ہے۔

''وحدالمضمضة استيعاب الماء جميع الفم.''[3]

اس لئے اس کو نکالے بغیر کلی کرنے کی سنت ادا نہیں ہو پائے گی۔

مصنوعی اعضاء وضو کا حکم

مصنوعی اعضاء کے احکام بھی اسی طرح ہوں گے جو مصنوعی دانتوں کے سلسلہ میں مذکور ہوئے ...... یعنی اگر اس کی بناوٹ اور وضع اس نوعیت کی ہو کہ جراحی (OPERATION) بغیر اس کو علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۴/۱ [2] ردالمحتار: ۲۱۸/۵ [3] هندیه: ۶/۱

حیثیت اصل عضو کی ہوگی۔ غسل میں اس پر پانی پہنچانا واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر اعضاء وضو میں ہو تو وضو میں بھی دھونا واجب ہوگا اور اگر ان کی نوعیت ایسی ہو کہ آسانی سے علاحدہ کیے جاسکتے ہوں تو غسل کے وقت اور اگر اعضاء وضو میں ہو تو وضو کے وقت اس حصے کو بھی الگ کر کے جسم کے اصل حصے پر پانی پہنچانا ضروری ہوگا۔ اس کی نظیر چھٹی انگلی ہے کہ اس کو بھی اعضاء وضو میں مانا گیا ہے۔

"وان خلق لهٗ اصبع زائد اوید زائدة فی محل الفرض وجب غسلها مع الاصلیة."[1]

ترجمہ: "اگر کسی کو پیدائشی طور پر زائد انگلی ہو یا محل فرض میں زائد ہاتھ ہو تو اصل عضو کے ساتھ زائد عضو کو بھی دھونا واجب ہوگا۔"

بلکہ یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ محل فرض کے علاوہ کسی حصہ کا چمڑا فرض حصہ تک لٹک جائے تو اس کو دھونا بھی فرض ہو جائے گا۔

"وان تعلقت جلدة من غیر محل الفرض حتی تدلت من محل الفرض وجب غسلها."[2]

ترجمہ: "اگر محل فرض کے علاوہ سے چمڑا لٹکا ہو اور وہ محل فرض سے لگ رہا ہو تو اس کا بھی دھونا واجب ہوگا۔"

نتھ اور آئرنگ وغیرہ کے احکام

نتھ اور آئرنگ اگر تنگ ہوں کہ پانی ان کی وجہ سے جسم تک نہ پہنچ سکتا ہو تو ان کو حرکت دینا یا نکال کر پانی پہنچانا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر اتنی ڈھیلی ہوں کہ اس کے بغیر بھی پہنچ جاتا ہو تو نکالنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ پانی پہنچانے کے لئے کان وغیرہ کے اس سوراخ میں لکڑی داخل کرنے اور تکلف کی ضرورت نہیں۔

ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

"وجب تحریك القرط والخاتم الضیقین ولولم یکن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره أجزاه و إلا أدخله ولا یتکلف فی إدخال شیٔ سوی الماء من خشب ونحوه."[3]

ترجمہ: "انگوٹھی اور آئرنگ کو حرکت دینا ضروری ہے اگر آئرنگ نہ ہو اور پانی سوراخ میں صرف

---

[1] المغنی: ۸۵/۱ [2] حوالہ سابق [3] البحر الرائق: ۴۷/۱

گزارنے کی وجہ سے داخل ہو جائے تو کافی ہے ورنہ خصوصیت سے اس میں پانی داخل کرے۔ البتہ پانی کے علاوہ لکڑی وغیرہ داخل کرنے کی تکلیف نہ کرے۔"

پلاسٹر پر مسح

پاؤں ہاتھ وغیرہ پر بدرجہ مجبوری جو پلاسٹر لگائے جاتے ہیں ان کی حیثیت "جبیرہ" (پٹی) کی ہے۔[1] وضو و غسل میں ان پر مسح کر لینا کافی ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پلاسٹر لگاتے وقت پاکی ہی کی حالت میں رہا ہو۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہاتھ ٹوٹ گیا اور پٹی باندھ لی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پٹی ہی پر مسح کرنے کا حکم فرمایا۔[2] اس کے لئے کوئی مدت بھی متعین نہیں ہے، جب تک صحت یاب نہ ہو، مسح کرتا رہے، اگر صحت مند ہونے سے پہلے اپنے آپ ہی یہ پٹی کھل کر گر گئی تو دوبارہ مسح کی ضرورت نہیں۔ ہاں، اگر صحت ہو گئی تو اب پھر دوبارہ دھونا ضروری ہوگا، مثلاً نماز کے درمیان پلاسٹر گر پڑا اور اب وہ صحت مند ہو چکا ہے تو اس کو نماز توڑ کر دوبارہ وضو کرنا ہوگا، پھر نماز ادا کرے گا...... جیسا کہ "مسح علی الجبیرۃ" کا حکم ہے۔

انجکشن سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

باہر سے غذا یا دوا کی صورت میں کسی چیز کا اندر جانا ناقض وضو نہیں ہے انجکشن پر جسم کا تھوڑا سا خون لگا رہتا ہے۔ اس مقدار میں خون کا باہر آنا بھی ناقض وضو نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اتنی کم مقدار میں ہوتا ہے کہ بہہ نہیں سکتا۔ چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر جسم سے خون نکلے، اسے پونچھ دیا جائے اور اس کی مقدار اتنی کم ہو کہ نہ پونچھا جاتا تو بھی بہہ نہیں سکتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

"اذاخرج من الجرح دم قليل فمسحه، ثم خرج ايضاو مسحه فان كان الدم بحال لو ترك ماقد مسح منه فسال انتقض وضوئه، وان كان لايسيل لاينتقض وضوئه."[3]

ترجمہ: "جب زخم سے تھوڑا سا خون نکلے، پھر اسے پونچھ ڈالے پھر دوبارہ خون نکلے اور اسے بھی پونچھ ڈالے، تو اگر مجموعی طور پر خون کی مقدار اتنی ہو کہ پونچھا ہوا خون چھوڑ دینے کی صورت میں بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔"

ہاں اگر انجکشن کا منشا ہی خون نکالنا اور کھینچنا ہو تو اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا...... اور اس کی نظیر فقہ کا یہ

[1] فان الجبائر مايعد لوضعه على الكسر لينجبر، المغني: ۱/۱۷۱

[2] ابن ماجه عن حسين بن على: ۱/۱۴۸ [3] الفتاوى الهنديه: ۱/۶

جزئیہ ہے کہ:

"القراد اذا مص عضو انسان فامتلأ دماان كان صغيرا لاينتقض وضوء ه كما مصت الذباب اوالبعوض وان كان كبيرا ينقض وكذا العلقة اذامص عضو انسان حتى امتلأعن دمه انتقض الوضوء."[1]

ترجمہ: "چیچڑی جب کسی آدمی کا عضو چوس لے اور خون سے بھر جائے تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ جیسے مچھر مکھیاں وغیرہ اور اگر بڑا ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح جونک جب آدمی کا عضو چوسے یہاں تک کہ خون سے بھر جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔"

معدہ تک نلکی پہنچائی جائے

بعض میڈیکل تحقیق کے لئے حلق کے ذریعہ معدہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے اور پھر وہ نلکی کھینچ لی جاتی ہے یا گوشت کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر اپنے ساتھ لاتی ہے ایسی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ اس کو مقام نجاست سے نکالا گیا ہے اس لئے بعید نہیں کہ اس میں کچھ نجاست لگی ہوئی ہو۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"وكذالك خروج الولد والدودة والحصا واللحم وعود الحقنة بعد غيبوبته الان هذه الاشياء وان كانت طاهرة في انفسها لكنها لاتخلو عن قليل نجس يخرج معها."[2]

ترجمہ: "اسی طرح بچہ کی پیدائش، کیڑا، کنکری اور گوشت نیز حقنہ کی لکڑی کا اندر چھپ جانے کے بعد نکلنا ناقض وضو ہے کیوں کہ گو یہ بذاتِ خود پاک ہیں لیکن نجاست کی معمولی مقدار سے خالی یہ بھی نہیں ہوتیں جو اس کے ساتھ نکل آتی ہیں۔"

پیشاب کی نلکی سے پیشاب

کسی شخص کا آپریشن کیا جائے اور پیشاب کے باہر نکلنے کے لئے خصوصی نلکی لگا دی جائے جس سے پیشاب آتا رہے تو اس نلکی سے بھی پیشاب کا آنا ناقض وضو ہے۔ کیوں کہ نجاست متعینہ مقام سے نکلے یا کسی اور جگہ سے، وہ بہر حال ناقض وضو ہے[3] البتہ اگر مسلسل اس سے پیشاب آتا رہے اور روکنے کی قوت ختم ہو جائے تو وہ معذور کے حکم میں ہوگا اور ہر نماز کے وقت ایک بار وضو کرنے کے بعد جب تک اس کے علاوہ کوئی اور ناقض وضو پیش نہ آجائے یا نماز کا وقت نہ گزر جائے وہی وضو اس کے لئے کفایت کرے گا۔

---

[1] حوالہ سابق [2] بدائع الصنائع: ۲۵/۱ [3] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲۴/۱

پائپ کے ذریعہ اندرون جسم دوا

اگر کوئی شخص بواسیر کا مریض ہو اور پائپ کے ذریعہ جسم کے اندرونی حصہ میں دوا پہنچائی جائے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا، چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"اذاخرج دبره ان عالجه بيده اوبخرقة حتي ادخله تنتقض طهارته لانه يلتزق بيده شئ من النجاسة."[۱]

اگر کمر سے نیچے کا حصہ بے حس کردیا جائے

آج کل علاج کی بعض صورتوں میں ریڑھ یا کمر میں ایسے انجکشن لگائے جاتے ہیں جس سے کمر سے نیچے کا حصہ بے حس ہوجاتا ہے...... یہ صورت بھی ناقض وضو ہے کیوں کہ فقہاء نے جنون، بے ہوشی اور غشی کو ناقض وضو مانا ہے۔[۲]

اس لئے کہ اس کی وجہ سے انسان کی اپنے اعضاء پر گرفت باقی نہیں رہتی اور اس کی وجہ سے ناقض وضو کے پیش آنے کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ واللہ اعلم

آنکھوں سے گرنے والا پانی

آنکھوں سے پانی گرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔ رونے کی وجہ سے آنسو گرے یا کوئی تنکہ وغیرہ گر جانے کی وجہ سے پانی گرے۔ ان صورتوں میں یہ پانی بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے۔ البتہ اگر آنکھ دکھنے یا سرخ ہوجانے کی وجہ سے پانی گرے تو اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ علاء الدین حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۰۲۵۔۱۰۸۸) نے اس کو ناقض وضو قرار دیا ہے۔ مگر علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۱۹۸۔۱۲۵۲) نے حافظ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۷۸۸۔۸۶۱) سے نقل کیا ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے۔ البتہ مستحب اور بہتر ہے کہ وضو کرلیا جائے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۳۵۔۱۸۹) کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے:

"اذاكان في عينه رمدوتسيل الدموع منها امره بالوضوء لوقت كل صلوة لاني اخاف ان يكون مايسيل منها صديدا فيكون صاحب العذر."[۳]

ترجمہ: "جب آشوب چشم ہو اور اس سے آنسو بہہ رہے ہوں تو اس کو ہر نماز کے وقت کے لئے

---

[۱] بدائع الصنائع: ۱/۱۰ [۲] تاتارخانیہ: ۱/۱۳۷ [۳] ردالمحتار: ۱/۱۳۷ نواقض وضو

وضو کا حکم دینا چاہئے۔ اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ آنکھوں سے بہنے والا یہ پانی زخم کی پیپ ہو لہٰذا وہ صاحب عذر قرار پائے گا۔"

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اس وضو کو محض مستحب اور قرینِ احتیاط سمجھتے تھے واجب نہیں کہتے تھے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (۱۲۴۴۔۱۳۲۳) اور مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (۱۲۷۵۔۱۳۴۷) کی بھی یہی رائے ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری کی یہ صراحت قابل لحاظ ہے۔

"وهذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك و الاحتمال في كونه ناقضا لايوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لايزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او بعلامات تغلب على ظن المبتلي يجب."[1]

تَرجَمَہ: "اس علت کا تقاضا ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو، اس لئے کہ محض شک اور احتمال سے نقض وضو کا حکم نہیں لگایا جاسکتا کیوں کہ شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ڈاکٹروں کے بتانے یا بعض مقررہ علامتوں سے غلبہ ظن معلوم ہو جائے تو نقض وضو کا حکم لگایا جائے گا۔"

یہ عاجز عرض کرتا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ آنکھ سے گرنے والا پانی کس نوعیت کا ہے؟ اگر یہ زخم سے رسنے والا پیپ اور پانی ہے تو نجس ہے اور وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر ایسا نہیں ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اب غور کیجئے تو آنکھ اسی طرح ایک مرطوب جگہ ہے جیسے زبان۔ اگر زبان پر کوئی پھنسی ہو تو لعاب کا آنا اور بڑھ جاتا ہے۔ حالانکہ ابھی نہ وہ زخم بنتی ہے اور نہ پھوٹتی ہے۔ یہی حال آنکھوں کا ہے۔ اس میں ذرا بھی پھنسی یا خارش ہوگی تو یہ رطوبت بڑھ جائے گی۔ حالانکہ بسا اوقات یہ بات مشاہدہ میں ہوتی ہے کہ پھنسی ابھی اس درجہ کی ہے ہی نہیں کہ اس سے پیپ بہہ سکے۔ اس لئے درحقیقت یہ پانی نہیں ہے اور جیسا کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہا ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے...... ہاں اگر کسی کی آنکھ کا زخم بہت بڑھ جائے، پانی گر رہا ہو اور ڈاکٹر کہہ دے کہ اسی زخم کا پیپ اور اس کا رستا ہوا پانی ہے تو اس صورت میں بے شک یہ ناقض وضو ہوگا۔ **واللہ اعلم**

مسواک کی جگہ ٹوتھ پیسٹ اور برش

مسواک کے دو پہلو ہیں۔ ایک مسواک کا اصل مقصود اور یہ ظاہر ہے کہ نظافت اور صفائی وستھرائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتنے دنوں تک مسواک نہ کرنا کہ منہ میں بدبو پیدا ہو جائے اور دانتوں پہ زردی آجائے، مکروہ ہے......

---

[1] البحر الرائق: ۳۲،۳/۱

دوسرا پہلو آلۂ مسواک کا ہے یعنی وہ چیز جس کے ذریعے دانتوں کی صفائی وستھرائی کا کام لیا جائے۔
ٹوتھ پیسٹ، برش اور منجن کے ذریعہ مسواک کی پہلی سنت ادا ہو جائے گی امام نووی کا بیان ہے:

"وبای شئ استاك مما يقلع ويزيل التغير كالخرقة وغيرها أجزاه لأنه يحصل به المقصود و إن أمر إصبعه على أسنانه لم يجزئه لانه لايسمى سواكا."[1]

ترجمہ: "گندگی اور دانتوں کی زردی کو ختم کر دینے والی چیزوں میں سے جس چیز سے بھی مسواک کرے کافی ہے کہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اگر دانتوں پر محض انگلی سے ملا ہو تو کافی نہیں کہ اس کو مسواک سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔"

اور شیخ سیّد سابق رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"وان كانت السنة تحصل بكل مايزيل صفرة الاسنان فينظف الفم كالفرشة ونحوها."[2]

دوسری سنت اسی وقت ادا ہوگی جب کہ مسواک لکڑی کی ہو اور اسی ہیئت کی ہو جس طرح کی رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فرمایا کرتے تھے۔

فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح

شریعت میں جن موزوں پر مسح کی اجازت دی گئی ہے...... اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

1. ٹخنوں سمیت پاؤں کے جتنے حصہ کا دھونا فرض ہے اس کو چھپائے اور تین انگلیوں کی مقدار پھٹن نہ ہو۔
2. پاؤں سے لپٹا ہوا ہو۔
3. اس کو پہن کر معمول کی رفتار کے لحاظ سے ایک فرسخ (دو میل) یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو۔ اگر اس کے اوپری حصہ میں اس طرح شگاف ہو کہ فیتہ کے ذریعہ اسے باندھ لیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں اور اس پر مسح کیا جا سکتا ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (۱۰۲۵۔۱۰۸۸) لکھتے ہیں:

"(شرط مسحه) ثلاثة امورالاول:(كونه ساتر) محل فرض الغسل (القدم مع الكعب) او يكون نقصانه اقل من الخرق المانع فيجوز على الزربول لومشد ودالا ان يظهر قدر ثلاثة اصابع .... (و) الثاني: (كونه مشغولا بالرجل)... والثالث: (كونه مما يمكن متابعة المشي) المعتاد (فيه) فرسخافاكثر."[3]

---

[1] شرح مهذب: ۲۸۱/۱ [2] فقه السنة: ۴۵/۱ [3] درالمختار على الرد: ۱/۷۵. ۱۷۴

ترجمہ: "موزوں پر مسح کے لئے تین شرطیں ہیں۔ پہلی یہ کہ پاؤں کے جتنے حصے کا ٹخنوں سمیت دھونا واجب ہے اس کو چھپائے یا اتنی مقدار کم ہو جتنی مقدار پھٹن کی گنجائش ہے۔ چنانچہ جوتے پر مسح جائز ہے۔ اگر وہ بندھا ہوا ہو۔ مگر اس صورت میں درست نہ ہوگا جب تین انگلیوں کی مقدار پاؤں کھل جائے۔ دوسرے وہ پاؤں سے لپٹا ہوا ہو، تیسرے معمول کی رفتار کے لحاظ سے اس کو پہن کر ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو۔"

اور ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (١١٩٨۔١٢٢٥) البحر الرائق کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

"ویجوز علی الجاروق المشقوق علی ظهر القدم وله ازرار یشدها علیه تسده لانه کغیر المشقوق."[1]

ترجمہ: "مسح علی الخفین کے لئے ایسا (جاروق) بھی کافی ہوگا جس میں قدم کا بالائی حصہ پھٹا ہو اور اسے ڈوری سے باندھا جا سکے۔ اس لئے کہ وہ بن پھٹے موزوں کی مانند ہے۔"

بوٹ میں تو یہ شرطیں پائی ہی جاتی ہیں۔ امید ہے کہ مضبوط قسم کے فوم (FOAM) میں بھی یہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہوں گی۔ اس لئے ان پر مسح درست ہوگا۔ لیکن بوٹ کے سلسلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (١٢٨٠۔١٣٦٢) کی اس ہدایت کو پیش نظر رکھنا چاہئے:

"البتہ بوجہ اس کے کہ بجائے جوتا کے مستعمل ہوتا ہے۔ اس لئے یا بوجہ نجس ہونے کے اور یا بوجہ سوء ادب کے بلاضرورت اس سے نماز نہ پڑھنا چاہئے۔"[2]

ٹرین وغیرہ کی دیواروں پر تیمّم

ٹرین، بس وغیرہ کی دیواریں عموماً لکڑی، لوہے یا پلاسٹک کی ہوتی ہیں، ان پر تیمم کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ عموماً سفر کے دوران ان پر گرد و غبار جم جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں گرد و غبار پر بھی تیمم کیا جا سکتا ہے:

"ویجوز التیمم عند ابی حنیفة ومحمد بکل ما کان من جنس الارض من التراب والرمل والحجر والجص وکذا یجوز بالغبار."[3]

اگر ٹرین پر اس طرح گرد و غبار ہو تو تیمم کیا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

---

[1] ردالمحتار: ١٧٤/١ [2] امداد الفتاوی: ١٥/١ [3] الهدایه: ١/ باب التیمم

ٹسٹ ٹیوب سے غسل کا وجوب

ٹسٹ ٹیوب میں نکالی ہوئی منی محفوظ کی جاسکتی ہے۔ پھر اسے انجکشن کے سرنج (SYRINGE) یا خود اسی ٹیوب کے ذریعہ اندر پہنچایا جاتا ہے۔ اس طرح ٹیوب کے ذریعہ منی عورت کے رحم میں پہنچانا موجب غسل نہیں۔ اس سرنج یا ٹیوب کا داخل کرنا ایسا ہی ہے جیسے عورت کے جسم میں انگلی داخل کرنا، لہٰذا جس طرح یہ موجب غسل نہیں، اسی طرح ٹیوب کا داخل کرنا بھی موجب غسل نہ ہوگا۔

"ولاعندادخال اصبع ونحوه كذكرغيرآدمى."[1]

اس سلسلہ میں بڑی واضح شہادت فقہاء کا یہ جزئیہ ہے کہ:

"اذا وطئى امراء ته دون الفرج فدب ماءٔ الى فرجها ثم خرج اووطئها فى الفرج فاغتسلت ثم خرج ماء الرجل من فرجها فلا غسل عليها."[2]

تَرجَمَہ: "اگر کسی نے غیر محل میں اپنی بیوی سے صحبت کی اور اس کی منی شرمگاہ تک چلی گئی پھر نکل گئی، یا محل ہی میں صحبت کرنے کے بعد عورت نے غسل کیا، پھر مرد کی منی شرمگاہ سے نکلی ہو تو اس عورت پر غسل واجب نہیں۔"

اصل بات یہ ہے کہ مجرد مادہ تولید کا دخول وخروج موجب غسل نہیں ہے بلکہ انسان اس عمل کی وجہ سے جو جنسی لذت اور کیف محسوس کرتا ہے اور جو لذت پورے جسم کو پہنچتی ہے، شریعت غسل کے ذریعہ اس کی تطہیر کرنا چاہتی ہے۔

اب ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تشنہ تکمیل "جنین" یا انجکشن وغیرہ کے ذریعہ جو مادہ مشینی طور پر عورت کے رحم (UTERUS) میں پہنچایا جاتا ہے، ظاہر ہے اس سے وہ تسکین حاصل نہیں ہوسکتی جو اپنے شوہر کے ساتھ ہم بستری میں ہوتی ہے۔

نرودھ کی صورت میں غسل کا وجوب

غسل واجب ہونے کی بنیادی طور پر دوصورتیں ہیں: ایک تو شہوت کے ساتھ انزال، دوسرے حشفہ (سپاری) کے مقدار عضو مخصوص کا ادخال...... لیکن اگر عضو مخصوص اس طرح کپڑے میں لپیٹ کر داخل کیا جائے کہ جسم کی حرارت ایک دوسرے کو محسوس نہ ہو اور لذت اندوز نہ ہوسکے، نیز انزال بھی نہ ہونے پائے تو غسل واجب نہیں ہوتا۔ فقہاء نے ان صورتوں کا جن میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

[1] رد المحتار: ۱/۱۵۳ [2] المغنی: ۱/۱۳۰

"وايلاج بخرقة مانعة من وجود لذة." [1]

لیکن نرودھ اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں غلاف اتنا باریک ہوتا ہے کہ اس کے باوجود طرفین لذت یاب ہوتے ہیں اور اس کی صنعت کا منشا ہی یہ ہے کہ جنسی لطف بھی اٹھایا جائے اور اولاد کا بار بھی نہ ہو۔ لہٰذا نرودھ کے ساتھ مجامعت کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا۔

غسل و وضو میں بال کے مصنوعی جوڑوں کا حکم

بالوں کے مصنوعی جوڑے جو ہمارے زمانے میں عورتیں بکثرت استعمال کرنے لگی ہیں، اور جن سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔[2]

اگر ان کو باندھ ہی لیں تو سوال یہ ہے کہ وضو و غسل میں ان کا کیا حکم ہوگا؟...... چونکہ یہ بال اس کے جسم کا حصہ نہیں ہیں، نہ کسی ضرورت کی بناء پر لگائے گئے ہیں اور نہ ان کا نکالنا چنداں دشوار ہے۔ اس لئے اس کی حیثیت ایک خارجی چیز کی ہوگی۔ غسل میں تو یوں بھی عورتوں کے لئے بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے بال دھونا ضروری نہیں۔

"وليس على المراة ان تنقض صفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر." [3]

وضو میں بھی ان کی حیثیت یہی ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی خاتون اس طرح سر کا مسح کرے کہ صرف مصنوعی بالوں کے حصہ پر مسح ہو اور اصلی بالوں پر کم از کم چوتھائی سر کے مقدار بھی مسح نہ ہو پائے تو کافی نہ ہوگا۔ ان کو اپنے اصل بالوں پر مسح کرنا چاہئے۔

قرآنی آیات کے کیسٹ بے وضو چھونا

لکھی ہوئی آیات کو ناپاکی کی حالت میں چھونا درست نہیں، اس پر سبھوں کا اتفاق ہے۔ کیسٹ، ظاہر ہے تحریر نہیں ہے اس لئے مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (۱۲۸۰-۱۳۶۲ھ) نے اس کو بے وضو بھی چھونے کی اجازت دی ہے[4] اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ "قرآن کی آواز" ہے اور قرآن کی آواز کے جسم سے مس ہونے کے لئے پاکی ضروری نہیں، ورنہ تو جنبی کے لئے قرآن کا سننا بھی درست نہیں

[1] ابوالحسن شرنبلالی، نورالایضاح مع مراقی الفلاح: ۵۵ ط: دارالایمان دمشق
[2] بخاری: ۲/ باب الوصل في الشعر، كتاب اللباس وغيره
[3] هنديه: ۱۳/۱ فرائض غسل
[4] امداد الفتاوی: ۱۴۵/۱

ہوتا۔

لیکن مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ "قرآن" کو چھونے کی ممانعت کا اصل سبب اس کا "مکتوب ہونا" نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید کا احترام ہے۔ یہ تحریر الفاظ قرآنی کا نقش ہے۔ جو قرآن مجید پر دلالت کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح "کیسٹ" آواز قرآنی کا نقش ہے جو قرآن مجید پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر کاغذ کا احترام واجب ہو جن میں الفاظ محفوظ کئے گئے ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کیسٹوں کا احترام واجب نہ ہو جن میں قرآن کی آواز کو محفوظ کیا گیا ہو۔ اس لئے آیات قرآنی کے کیسٹ بھی بلا وضو چھونا مناسب نہیں، اور کم سے کم احتیاط کے خلاف ہے......جنبی کے لئے سماعت قرآن کے جائز ہونے سے استدلال محل غور ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید سننے میں سننے والے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہ آواز بے اختیار اس کے کانوں تک پہنچتی ہے۔ اس کے برخلاف کیسٹ چھونے میں خود چھونے والا اپنے اختیار سے یہ کام کرتا ہے۔ البتہ فیتہ کے اوپر جو پلاسٹک کا کیس ہے اس کی حیثیت غلاف کی ہوگی اور اس کے ساتھ چھونے میں مضائقہ نہیں۔

جنابت میں قرآن کی کتابت و ٹائپ

جنابت کی حالت میں قرآن مجید کا لکھنا درست نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کاغذ اس طرح ہو کہ اس پر ہاتھ رکھنے کی نوبت نہ آئے تو بھی درست نہ ہوگا۔ چاہے ایک آیت سے بھی کم کیوں نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنبی کے لئے قرآن مجید کی کمپوزنگ (COMPOSING) اور اس کو ٹائپ کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

"والجنب لا يكتب. القرآن وان كانت الصحيفة على الارض ولا يضع يده عليها وان كان مادون الأية."[1]

ترجمہ: "جنبی قرآن مجید کی کتابت نہ کرے خواہ ایسا ہی کیوں نہ ہو کہ کاغذ زمین پر ہو اور وہ اس پر اپنا ہاتھ نہ رکھے، چاہے وہ ایک آیت سے کم ہی کیوں نہ ہو۔"

اگر وضو نہ ہو تو اس طرح لکھ سکتا ہے کہ ہاتھ کاغذ سے نہ لگے۔

"لاتكره كتابة القرآن والصحيفة واللوح على الارض."[2]

ترجمہ: "بے وضو کے لئے قرآن کی کتابت اس طرح مکروہ نہیں ہے کہ کاغذ اور تختی زمین پر ہو۔"

مگر اس میں بھی اختلاف ہے اس لئے احتراز بہتر ہے۔ یہ حکم جس طرح کتابت کے لئے ہے اسی طرح ٹائپ اور کمپوزنگ کے لئے بھی ہے۔

[1] الفتاوى الهندية: ۲۰/۱ [2] الدر المختار: ۱۸/۱

قرآن مجید کی غلاف نما جلد

قرآن مجید کی ایک جلد تو وہ ہے جو جلد سازی میں قرآن کے اوراق کے ساتھ پیوستہ کردی جاتی ہے، اس کو الگ کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہوتا کہ ان اوراق کو جس سلائی نے مربوط رکھا ہے اسے توڑ دیا جائے، ایسی جلد بجائے خود مصحف قرآنی کے حکم میں ہے، ناپاک آدمی کے لئے اس کا چھونا اور پکڑنا درست نہیں ہے اور اگر ایسی جلد ہو جو باآسانی اس سے علیحدہ کی جاسکتی ہو جیسا کہ آج کل بیگ نما جلدیں ہیں تو ان کو چھوا جاسکتا ہے اور یہ غلاف کے حکم میں ہے جن کے ساتھ فقہاء نے بلا وضو بھی قرآن مجید کو چھونے کی اجازت دی ہے۔[1]

قرآنی آیات کے تمغے

آج کل دھاتوں کے بنے ہوئے مختلف تمغے گلوں میں پہننے اور بازوؤں وغیرہ پر باندھنے کا ایک گونہ رواج سا ہوگیا ہے۔ اس قسم کی نمائشی مسلمانیت گو اسلام میں نہ مطلوب ہے اور نہ پسندیدہ۔ لیکن اگر کوئی اس قسم کے تمغوں کا استعمال کر ہی لے جن پر آیات وغیرہ لکھی ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں پوری آیت لکھی ہو تو قرآن مجید کے حکم میں ہے۔ اس کو چھونا جائز نہیں ہے۔

"لا یجوزمس شئ مکتوب فیه شئ من القرآن من لوح اودراهم او غیر ذالك اذا كانت آية تامة."[2]

ترجمہ: "کسی ایسی چیز کا چھونا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کا کچھ حصہ لکھا ہوا ہو جیسے تختی یا درہم وغیرہ، بشرطیکہ مکمل ایک آیت ہو۔"

رہ گیا یہ کہ اس کو اس طرح لٹکانا اور باندھنا جائز ہوگا یا نہیں؟

تو جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے تو بہر حال ناجائز ہوگا اس لئے کہ شریعت اس کو سراپا ناپاک تصور کرتی ہے، اسی طرح جس کو صرف وضو کی ضرورت ہو وہ بھی اعضاء وضو یعنی ہاتھ وغیرہ سے نہ چھوئے۔ البتہ اعضاء وضو کے علاوہ دوسرے اعضاء سے چھونا اور مس کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں، اس لئے کہ شریعت کا حکمِ وضو دینا اس بات کی علامت ہے کہ ناپاک صرف یہی اعضاء ہیں اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ دوسرے اعضاء سے بھی مس کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم کی یہ غیر محسوس ناپاکی قابلِ تقسیم نہیں ہے کہ بعض حصوں کو پاک اور بعض کو ناپاک کہا جائے۔

پہلی رائے کے مطابق ایسے تمغوں کا گلے میں لٹکانا یا بازو میں باندھنا درست قرار پائے گا اس لئے کہ وہ

[1] الفتاوی الهندیه: ۱/ الابغلاف متجاف عنه كالخريطة والجلد المشرز.
[2] الجوهرة النيرة، ج: ۱

اعضاء وضو سے مس نہیں کرتے جب کہ دوسری رائے کے مطابق یہ بات ناجائز قرار پائے گی کیوں کہ ان کے نزدیک سارے اعضاء کا حکم یکساں ہے۔ احتیاط اس دوسری رائے میں ہے اور اسی لئے فقہاء نے اس کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔[1]

یہی حکم قرآن مجید کے ان چھوٹے نسخوں کا بھی ہونا چاہئے جنہیں ہمارے زمانے میں تعویذ کے بطور استعمال کیا جاتا ہے اور جسے خوردبین کی مدد کے بغیر پڑھا نہیں جاسکتا...... ہاں البتہ تعویذ یا قرآن مجید تانبے کے غلاف میں ہو جیسا کہ رواج ہے تو اب چھونے میں مضائقہ نہیں۔

ایسے تمغے اور قرآن مجید کو استنجاء کی حالت میں ساتھ رکھنا یا بیت الخلاء میں لے جانا بھی مکروہ ہے:

"یکره ان یدخل فی الخلاء ومعه خاتم علیه اسم اللّٰه تعالٰی اوشئ من القرآن."[2]

ترجمہ: "بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی لے کر داخل ہونا مکروہ ہے جس پر اللہ کا نام ہو یا قرآن کا کچھ حصہ لکھا ہوا ہو۔"

ترجمہ قرآن کا حکم

قرآن مجید کا ترجمہ خواہ کسی زبان میں ہو مسلمان آدمی کے لئے اس کا بلا وضو چھونا مکروہ ہے۔ اس میں اردو، فارسی، انگریزی وغیرہ سب داخل ہے۔ اس لئے کہ گو کہ کلام الٰہی اصل عربی الفاظ ہیں مگر مقصود تو یہی معانی اور مفاہیم ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"ولوکان القرآن مکتوبا بالفارسیة یکره لهم مسه عند ابی حنیفة وکذا عندهما علی الصحیح."[3]

دوسرے فقہاء کے نزدیک، ترجمہ قرآن کے حکم میں نہیں ہے، اس لئے اس کو بلا وضو چھونے میں حرج نہیں، تاہم ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے قرین احتیاط ہے۔

قرآن کے نقوش واعداد

قرآن کے نقوش واعداد کی حیثیت قرآن مجید کی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عدد کسی دوسرے جملے کا بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی کسی آیت کا جنبی کے لئے پڑھنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس آیت میں آنے

[1] والمنع اصح کذا فی الزاهدی، الفتاوی الهندیه: ۳۸/۱
[2] الفتاوی الهندیه: ۵۰/۱ بحث الاستنجاء
[3] الفتاوی الهندیه: ۱/ الفصل الرابع فی احکام الحیض والنفاس والاستحاضه

والے تمام حروف تہجی کو الگ الگ کہے تو اجازت ہے:

"اذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع."[1]

اس لئے کہ یہ علاحدہ حروف کچھ ضرور نہیں کہ آیت قرآنی ہی بنیں۔ یہی حال ان اعداد کا ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کی بجائے ۷۸۶ کہہ دینا یا لکھ دینا کافی نہیں ہے۔

اسپرٹ و ٹنکچر

اسپرٹ و ٹنکچر وغیرہ کے بارے میں ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ یہ "جوہر شراب" ہیں البتہ ان میں زہر کے اجزاء بھی پائے جاتے ہیں۔ جو چیز شراب ہو اس میں مفتی بہ قول کے مطابق کم وبیش کی کوئی تفریق نہیں ہے، کم ہوں یا زیادہ، حرام ہوں گے اور اس لئے ناپاک بھی ہوں گے۔

اس لئے یہ ہوں گے تو ناپاک ہی، خواہ مخواہ ان کو لگانا درست نہیں اور لگ جائے تو دھونا واجب ہوگا۔ البتہ چونکہ اس کا استعمال بطور دوا کے ہوتا ہے اس لئے کوئی متبادل دوا نہ ملنے یا اس کے حاصل کرنے کی استطاعت نہ ہونے یا اس کی تلاش تک مرض کے بڑھ جانے اور شدت اختیار کر لینے کی صورت میں اس کا استعمال کرنا درست ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا اصل مسلک تو یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج نہیں کیا جاسکتا۔ مگر فقہاء احناف نے بھی از راہ حاجت اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔[2]

اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابِ عُرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم فرمایا تھا۔[3]

اسپرٹ کا استعمال بعض ایسی چیزوں میں بھی ہوتا ہے جن کا بکثرت تعامل ہے اور ہمارے زمانہ میں اس سے بچنا بہت مشکل ہے۔ مثلاً کپڑوں کے رنگ، روشنائی، رنگے ہوئے کپڑے وغیرہ، ان کا استعمال بھی درست ہوگا۔ ایک تو اس لئے کہ ان کا استعمال عام ہوگیا ہے اور "ابتلاء عام" کی صورت پیدا ہوگئی ہے جو فقہی احکام میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے۔ فمن القواعد الشرعية المتفق عليها "ان الامر اذا ضاق اتسع"۔[4]

دوسرے اسپرٹ، روشنائی وغیرہ میں پڑنے کے بعد گویا اپنی حقیقت کھو دیتا ہے اور اس کی اصل ہی بدل جاتی ہے اور ناپاک چیز جب اس حد تک بدل جائے کہ اس کی پہلی حقیقت ہی باقی نہ رہے تو اس کے بعد وہ ناپاک باقی نہیں رہتی۔

---

[1] الفتاوى الهندية: ۳۸/۱ معلمہ جب حائضہ ہو جائے تو ایک ایک لفظ کر کے اور کاٹ کاٹ کر پڑھنا چاہئے۔

[2] وجوزه في النهاية بمحرم اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه، الدرالمختار: ۲۴۹/۵

[3] بخاری: ۳۶/۱، باب ابوال الابل ...... كتاب الوضو

[4] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ۸۴

الکحل ملی ہوئی خوشبو

آج کل جو سینٹ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں عام طور پر الکحل کی آمیزش ہوتی ہے اور الکحل بنیادی طور پر ایک نشہ آور شئی ہے، نشہ آور سیال چیزیں حرام بھی ہیں اور ناپاک بھی، اور محض خوشبو کے لئے اس کا استعمال معمولی درجہ کی ضرورت بھی نہیں کیوں کہ ایسی عطریات بھی موجود دستیاب ہیں جو الکحل سے خالی ہوتی ہیں، اس لئے سینٹ کا استعمال درست نہیں، فتاویٰ عالمگیری میں امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی کتاب الاصل کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے:

"اذاطرح في الخمر ريحان يقال له سوسن حتى توجد رائحته فلا ينبغي ان يدهن اويتطيب بها ولا يجوز بيعها." [1]

تَرجَمَہ: "اگر شراب میں خوشبودار پھول ڈال دیا جائے جس کو "سوسن" کہا جاتا ہے تاکہ اس کی بو محسوس کی جائے تو اس سے تیل نکالنا یا اس کو خوشبو کے طور پر استعمال کرنا نہیں چاہئے اور نہ اس کا فروخت کرنا جائز ہے۔"

پیشاب فلٹر کرنے کے بعد

ایک چیز ہے کسی شئی کی ماہیت اور حقیقت کو تبدیل کردینا اور دوسری اس کا تجزیہ کر گزرنا (DECOMPOSE) اگر کسی چیز کی حقیقت ہی یکسر بدل دی جائے تو اس کے احکام بھی بدل جائیں گے۔ اور اگر محض اس کے بعض اجزاء کسی طرح الگ کرلئے جائیں تو اس کی وجہ سے اس کے احکام نہیں بدلیں گے۔ مثلاً پائخانہ جلا کر راکھ بنادیا جائے تو اب وہ راکھ ناپاک شمار نہ ہوگی۔[2]

شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنادیا جائے تو اس کی حرمت اور ناپاکی ختم ہوجائے گی[3] لیکن اگر کسی طرح سائنٹفک طریقہ پر اس کے بعض اجزاء نکال لئے جائیں جس سے بو ختم ہوجائے تو اس کے باوجود وہ ناپاک رہے گا۔

پیشاب فلٹر (FILTER) کرنے کی وجہ سے غالباً اپنی حقیقت نہیں کھوتا بلکہ محض اس کے بدبودار اجزاء نکال لئے جاتے ہیں اس لئے وہ ناپاک ہی رہیں گے۔ ان کا پینا یا وضو وغسل وغیرہ کے لئے ان کا استعمال جائز نہ ہوگا اور وہ جسم کے جس حصے کو لگ جائے گا اسے ناپاک سمجھا جائے گا۔

[1] الفتاوى الهندية: ٤١٠/٥ [2] الفتاوى الهندية: ٢١/١ [3] الفتاوى الهندية: ٢٣/١

کتے کی زبان کا مرہم

غالباً بعض امراض میں کتے کی زبان کا مرہم استعمال کیا جاتا ہے...... کتا امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک "نجس العین" نہیں ہے[1] تاہم اس بات پر فقہاء احناف کا بھی اتفاق ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے[2] اس لئے بہرحال اس کا مرہم ناپاک ہوگا۔ سخت ضرورت اور کسی متبادل صورت کی عدم موجودگی کے بغیر اس کا استعمال درست نہ ہوگا۔ جہاں دوا لگائی گئی ہو وہ حصہ ناپاک ہوجائے گا اور دھونا مضر نہ ہو تو نماز کے وقت دھو لینا ضروری ہوگا۔

غیر مسلموں کے برتن

برتن کی پاکی اور ناپاکی کے سلسلہ میں اصولی طور پر تین باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں:

❶ برتن دو وجوہ سے ناپاک ہوتا ہے یا تو اس لئے کہ اس کو استعمال کرنے والا وہ ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہو۔ مثلاً کتا، سور وغیرہ یا اس لئے کہ اس میں جو چیز رکھی جائے وہ خود ناپاک ہو۔ مثلاً برتن میں خون یا شراب رکھ دی جائے۔

جہاں تک غیر مسلموں کی بات ہے تو ان کے جھوٹے ناپاک نہیں ہوتے تمام انسانوں کے جھوٹے پاک ہیں اور اس میں مسلم و کافر کا کوئی فرق نہیں ہے۔[3]

اس لئے ظاہر ہے ان کے برتن اس وجہ سے تو ناپاک نہیں ہوسکتے۔

جہاں تک ناپاکی کی دوسری وجہ ہے تو چونکہ مشرکین کے ذبیحے اور اہل کتاب کے وہ ذبیحے جن پر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا نام لیا جائے حرام اور نجس ہیں۔ اس لئے اس کا امکان موجود ہے کہ شاید برتن ان کے لئے استعمال کئے گئے ہوں۔ اسی طرح بعض قوموں میں کتے، سور وغیرہ بھی کھائے جاتے ہیں، ان کے برتنوں کے بارے میں بھی اس شبہ کی گنجائش ہے۔

❷ عام حالات میں ان ناپاکیوں سے پاکی کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ ان کو دھولیا جائے اور عادۃً ہر قوم میں کھانے وغیرہ کے بعد برتن دھو بھی لئے جاتے ہیں۔ ان برتنوں کے دھونے میں پاکی کی نیت اور ارادہ بھی ضروری نہیں محض دھو دینا کافی ہے۔ چاہے مسلمان دھوئے یا غیر مسلم۔

❸ ناپاکی کا فیصلہ محض شبہ کی بناء پر نہیں کیا جاسکتا تاآنکہ اس کے لئے کافی قوی وجہ نہ ہو اور نہ شریعت ان احکام

---

[1] ابن رشد بداية المجتهد: ٤٤١ المسئلة الثانية في تاثير الزكاة في الحيوان المحرم الاكل

[2] الاختلاف في نجاسة لحمه وطهارة شعره. الدرالمختار: ١٩٢/١ [3] الدرالمختار على ردالمحتار: ٢١٥/١

میں ضرورت سے زیادہ تفحص اور تجسس کو پسند کرتی ہے۔

حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے ساتھ سفر میں ایک صاحب نے مقامی باشندہ سے پانی کے ایک گڑھے کے بارے میں سوال کیا کہ اس سے درندے تو نہیں پیتے ہیں۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس کا جواب دینے سے منع فرمایا۔[1]

لہٰذا جب تک قرائن کی روشنی میں برتن کے ناپاکی کے لئے استعمال کئے جانے کا غالب گمان نہ ہو اور برتن دھلا ہوا بھی نہ ہو یا اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس کے لئے ناپاک پانی استعمال کیا گیا ہوگا اس وقت تک اس کو ناپاک شمار نہیں کیا جاسکتا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے عہد خلافت میں اہلِ ذمہ پر یہ شرط بھی عائد کی تھی کہ وہ ان کی طرف جانے والے مسلمان قافلوں کی ضیافت کریں۔[2]

ظاہر ہے کہ اس ضیافت کے لئے انہیں کے برتن استعمال کئے جاتے۔ اسی طرح حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک نصرانی کے گھڑے سے وضو کرنا بھی مروی ہے۔[3]

البتہ جس جگہ ناپاکی کا احتمال زیادہ ہو جیسے یورپ وغیرہ میں جہاں کہ سور کی چربی کا مختلف قسم کی غذاؤں میں بکثرت استعمال ہوا کرتا ہے وہاں احتیاطاً ان کے برتنوں سے بچنا چاہئے اور ان کے برتن دھو کر استعمال کرنا چاہئے۔[4]

لمبے اور مدور حوض

فقہ حنفی کے مشہور قول کے مطابق پانی کثیر اس وقت سمجھا جائے گا جب دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو، اگر چوکور حوض بنایا جائے تب تو ظاہر ہے کہ اسی پر عمل ہوگا۔ لیکن آج کل بعض دفعہ محل وقوع کی رعایت سے یا خوبصورتی اور ڈیزائننگ کے لئے گول اور لمبے حوض بھی بنائے جاتے ہیں۔ تو اگر لمبائی لئے ہوئے حوض ہوں تب تو یہ بات کافی ہوگی کہ بہ حیثیت مجموعی ایک سو مربع ہاتھ ہوں مثلاً لمبائی بیس ہاتھ ہو تو چوڑائی پانچ ہاتھ ہو[5] اور اگر حوض گولائی لئے ہوئے ہو تو اس کا قطر اڑتالیس ہاتھ ہونا چاہئے چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وان کان الحوض مدورا یعتبر ثمانیه واربعون ذراعاكذافي الخلاصة وهو الاحوط كذافي محيط السرخسي."[6]

---

[1] موطاء امام مالك عن يحيى بن عبدالرحمٰن [2] موطاء امام مالك عن اسلم

[3] المغني: ۶۲/۱، فصل: ۹۷، بخاري: ۱/ باب وضوء الرجل مع امراته الخ

[4] دیکھئے: المغني: ۱/ بحواله بخاري ومسلم [5] ردالمحتار: ۱۴۲/۱ [6] الفتاوى الهندية: ۱۸/۱

پمپنگ سٹ سے کنویں کی صفائی

بعض حالات میں پورے کنویں کا انخلاء ضروری ہوتا ہے، بعض حالات میں کچھ مخصوص ڈول مثلاً ۲۰، ۳۰، ۴۰، ۵۰ وغیرہ نکالے جاتے ہیں اور ان تمام صورتوں میں حکم یہ ہے کہ پہلے نجاست نکال لی جائے۔ اس طرح اگر پورے کنویں کا پانی کھینچنا ممکن نہ ہو تو آبادی کے عام کنوؤں کی گہرائی کا اندازہ کرکے اتنے ڈول پانی نکالا جائے فقہاء نے اپنے یہاں کے حالات کے لحاظ سے اس کا تخمینہ دو سو ڈول کیا ہے اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ہندستان کے لحاظ سے تین سو ڈول کا۔

ان تمام صورتوں میں اصل مقصود ڈول نہیں ہے بلکہ پانی کی مطلوبہ مقدار ہے۔ لہٰذا اگر نجاست نکلنے کے بعد پمپنگ موٹر کے ذریعہ اتنی مقدار پانی تخمیناً نکال دیا جائے تو درست بلکہ نسبتاً زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ کنویں کا خالی کرنا زیادہ آسان اور بہتر ہے۔

حوض اور ٹنکیوں کی تطہیر

چھوٹے اور گھریلو حوض یا ٹنکیوں میں نجاست گر جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا وہ پاک رہے گا یا ناپاک؟ اور اگر ناپاک ہو جائے تو پاک کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس سلسلہ میں پہلے دو فقہی اصول سمجھ لینے چاہئیں۔ پانی دو طرح کا ہوتا ہے۔ بہتا ہوا یعنی "جاری" اور ٹھہرا ہوا یعنی "راکد" پھر یہ ٹھہرا ہوا پانی بھی یا تو زیادہ مقدار میں ہوگا یا کم۔ اگر کم ہے تو تھوڑی سی بھی نجاست گر جائے پانی ناپاک ہو جائے گا چاہے اس نے پانی کے اوصاف، رنگ، بو، مزہ میں کوئی تبدیلی پیدا کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور اگر پانی جاری یا کثیر مقدار میں ہے تو تھوڑی بہت نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اتنی مقدار میں نجاست گر جائے کہ پانی کے اوصاف ہی بدل جائیں تو اب پانی ناپاک ہو جائے گا[1] پھر پانی کی کثیر یا قلیل مقدار کا تعین ایک مشکل بات تھی اس لئے فقہاء احناف نے اس کے لئے ایک مخصوص اور واضح حد متعین کر دی کہ اگر حوض دس ہاتھ لمبا اور چوڑا ہو یا دوسرے لفظوں میں دہ در دہ ہو تو یہ کثیر ہوگا اور اتنی مقدار میں نہ ہو تو قلیل، اسی پر فتویٰ ہے۔[2]

اب یہ پانی کی ٹنکیاں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک وہ جس میں دو طرف سے پمپ ہوں ایک طرف سے پانی کی آمد اور دوسری طرف سے نکاسی کا تسلسل ہو تو یہ جاری پانی کے حکم میں ہے، پانی ناپاک ہی نہ ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی ایک طرف سے ٹنکی بند ہو، صرف پانی کی آمد یا پانی کی نکاسی کا سلسلہ ہو لیکن مقدار میں دہ در دہ ہو تو اب بھی پانی کثیر ہونے کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا۔ سوائے اس کے کہ اوصاف ہی بدل جائیں۔ ہاں اگر ٹنکی

[1] مراقی الفلاح: ۱۷۔۱۶ ط: دارالایمان دمشق، بیروت [2] فتاویٰ عالمگیری: ۱/۱۰

مقدار میں بھی چھوٹی ہو اور پانی کی آمد ورفت کا تسلسل بھی نہ ہو تو تھوڑی سی بھی نجاست کیوں نہ گرے پانی ناپاک ہوجائے گا۔ اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس ٹنکی میں نجاست گری ہے اس میں ایک طرف سے پانی داخل کیا جائے اور دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جوں ہی پانی نکل جائے ٹنکی پاک ہوجائے گی۔ البتہ اگر کوئی ''ذی جسم'' نجاست گری ہو مثلاً مردہ جانور وغیرہ تو ضروری ہوگا کہ اس عمل سے پہلے اس نجاست کو نکال دیا جائے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''اذا كان الحوض صغيرا يدخل فيه الماء من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضوء فيه من جميع جوانبه،.... حوض صغير متنجس ماء ه فدخل الماء الطاهر فيه من جانب وسال ماء الحوض من جانب آخر كان الفقيه ابو جعفر يقول كما سال ماء الحوض من الجانب الاخر يحكم بطهارة الحوض.''[1]

ترجمہ: ''جب حوض چھوٹا ہو، اس میں ایک طرف سے پانی داخل ہو اور دوسری طرف سے نکلے تو ہر طرف سے وضو کرنا درست ہوگا...... چھوٹا حوض جس کا پانی ناپاک ہو پھر اس میں ایک طرف سے پاک پانی داخل ہو اور دوسری جانب سے بہہ جائے تو فقیہ ابو جعفر کہتے تھے کہ جیسے ہی پانی دوسری جانب سے بہہ جائے حوض کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔''

پیشاب کا نمک

پیشاب کو پکا کر اس کی ''شوریت'' کو نکال کر نمک بنا دیا جاتا ہے، اس نمک کا کھانا درست ہوگا یا نہیں؟...... اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ایک اصول سمجھ لینا چاہئے دو چیزیں ہیں اور دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔ ایک ہے حقیقت کا بدل جانا، جس کو فقہاء ''استحالہ'' وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں، دوسرے ایک شئی کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دینا جس کو ''تجزیہ'' کہا جا سکتا ہے۔ کسی شئی کی حقیقت بدل جائے تو احکام بدل جاتے ہیں، مگر محض ''تجزیہ'' سے احکام نہیں بدلتے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں حقیقت ہی بدل گئی ہے یا صرف مختلف اجزاء ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے نمک کو بھی الگ کر دیا گیا ہے......زیر بحث مسئلہ میں اس کا کوئی قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو ناپاک اور حرام ہی سمجھا جائے۔

[1] فتاوی عالمگیری: ۱۷/۱. آگے غسل خانے کی ٹنکیوں کے بارے میں مزید احکام مذکور ہیں۔

پتھر کوئلہ پر تیمّم

کوئلہ پر تیمّم کرنا درست نہیں ہے، لیکن پتھر کوئلہ چونکہ ایک درجہ میں "پتھر" ہے اور جلے ہوئے پتھر پر بھی فقہاء نے تیمّم کی اجازت دی ہے۔ اس لئے تیمّم کیا جا سکتا ہے۔ "الا رماد الحجر فیجوز کحجر مدقوق۔"[1]
"سوائے پتھر کوئلہ کے کہ وہ باریک کوٹے ہوئے پتھر کی طرح جائز ہے۔"
البتہ اگر دوسری کوئی شئی تیمّم کے قابل موجود ہو تو بہتر ہے کہ اس پر تیمّم کرے۔

صابن میں ناپاک اشیاء ڈالنا

مغربی ممالک سے جو صابن آتے ہیں ان کے بارے میں کبھی کبھی اس قسم کی اطلاعات بھی سننے کو ملتی ہیں کہ ان میں بعض ناپاک اجزاء سور کی چربی وغیرہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ اول تو یہ یقینی اور معتبر اطلاع نہیں ہوتی۔ محض ظن وگمان کے درجہ کی چیز ہوتی ہے اور شریعت اس قسم کے اندیشہ ہائے دور دراز کو پسند نہیں کرتی۔

دوسرے فقہاء نے اس کو دو وجوہ سے پاک قرار دیا ہے۔ ایک یہ کہ ایسے ناپاک اجزاء صابن میں مل کر اپنی اصلی حقیقت کھو دیتے ہیں اور کوئی ناپاک شئی جب اس حد تک بدل جائے کہ اپنی اصلی حقیقت ہی کھو دے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ مثلاً منی ناپاک ہے وہ خون بن جائے تو بھی ناپاک ہے۔ اس کے بعد جب گوشت بن جائے تو اب پاک ہے کہ حقیقت بدل چکی ہے۔ مشک ناپاک خون ہے لیکن جب مشک بن گیا تو پاک ہے۔ غیر ماکول اللحم جانوروں کی ہڈیاں بھی حرام ہیں، مگر جب ان کا نمک بنا دیا گیا تو اب حلال ہیں۔

دوسرے اس کے استعمال کی اس قدر کثرت ہے کہ اس سے احتراز دشوار ہے۔ ایسی چیز کو فقہاء کی اصطلاح میں "عموم بلویٰ" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حکم میں ایک گونہ نرمی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا تقاضا بھی ہے کہ ایسے صابنوں کا استعمال جائز اور درست ہو۔ علامہ شامی کا بیان ہے:

"جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لانه تغیر والتغیر یطهر عند محمد ویفتی به للبلوی."[2]

ترجمہ: "ناپاک تیل صابن میں ڈالا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ تغیر ہے اور تغیر امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے نزدیک پاکی کا باعث ہے اور ابتلاء عام کی وجہ سے اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔"

---

[1] الدر المختار: ۱/۱۶۰۔ [2] رد المحتار: ۱/۲۱۰ نیز دیکھئے البحر الرائق: ۱/۲۲۷

ناپاک چیزوں کی تقطیر

بعض یونانی اور آیورویدک دواؤں کے لئے تقطیر کا عمل کیا جاتا ہے یعنی جس چیز کے قطرات حاصل کرنے ہوں اس کو ابالتے ہوئے اوپر کوئی ایسی چیز رکھ دی جاتی ہے جو نکلنے والے بھاپ کو قطرات کی شکل میں محفوظ کرلے...... اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اگر ناپاک چیز پر عمل تقطیر کیا جائے تو اس سے حاصل ہونے والے قطرات بھی ناپاک ہی شمار ہوں گے فقہاء لکھتے ہیں:

"فلوا ستقطرا لنجاسة فمائيتها نجسة لانتفاء الضرورة."[1]

ترجمہ: "اگر کسی ناپاک چیز پر عمل تقطیر کیا، تو اس سے حاصل شدہ پانی ناپاک ہوگا۔"

دونی میں جانور پیشاب کردے

ہندو پاک میں دیہات اور قریہ جات کے علاقہ میں دانہ کو پودے سے الگ کرنے کے لئے اب بھی جانوروں کے ذریعہ روندنے کا قدیم طریقہ مروج ہے، جس کو دونی اور بعض علاقوں میں کچھ اور نام دیا جاتا ہے، دونی کے درمیان بعض اوقات جانور پیشاب کردیتے ہیں، اگر پیشاب دہان پر کیا گیا ہو اور معمولی مقدار میں ہو تب تو چاول تک اس کا اثر نہیں پہنچتا اس لئے اس کے پاک ہونے میں کوئی کلام نہیں، لیکن اگر معاملہ گیہوں کا ہو تو ایسی صورت میں نجاست کا اثر فوراً دانے میں پہنچتا ہے، اور یہ ایسی دشواری ہے جس سے بچنا نہایت مشکل ہے۔

اس لئے فقہاء نے اس کے لئے ازراہ ضرورت ایک تدبیر بتائی ہے کہ چونکہ پیشاب زدہ حصہ معلوم نہیں اس لئے تھوڑا سا گیہوں نکال کر دھولیا جائے اور پھر اسے پورے غلہ کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ پورا غلہ پاک متصور ہوگا۔

"الحنطة تداس بالحمر تبول وتروث ويصيب بعض الحنطة ويختلط ما اصيب منها بغيره قالوا لو عزل بعضها وغسل ثم خلط الكل ابيح تناولها."[2]

ترجمہ: "گیہوں کی جانوروں کی ذریعہ دونی کی جاتی ہے، جانور پیشاب، پاخانہ کردیتے ہیں، گیہوں کے کچھ حصہ میں اس کا اثر پہنچ جاتا ہے، پھر نجاست میں ملوث وہی حصہ گیہوں کے دوسرے حصوں سے رل مل جاتا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس میں سے کچھ حصہ کو علاحدہ کر کے دھودے اور پھر پورے گیہوں کو ملا دے تو اس کا استعمال مباح ہے۔"

[1] کبیری: ۱۹۱ نیز ملاحظہ ہو ردالمحتار: ۱/۲۳۸　[2] هندیه: ۱/۴۵ نیز دیکھئے مجمع الانهر: ۱/٦٤

ڈرینج سے قریب کنواں یا بورنگ

جس مقام پر بیت الخلاء کا ٹینک بنا ہوا ہو یا ڈرینج کی نالیاں جہاں سے گزرتی ہوں وہاں کتنی دوری پر کنواں کھودا جاسکتا ہے، یا پائپ کیا جاسکتا ہے؟ یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے، بعض فقہاء نے ایسی گندی جگہوں سے پانچ یا سات ہاتھ کے فاصلے سے کنواں کھودنے کی اجازت دی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زمین کی سختی ونرمی کے لحاظ سے یہ مقدار مختلف ہوسکتی ہے، لہٰذا ماہرین ارضیات اور تجربہ کار حضرات جتنا فاصلہ بتلائیں اتنے فاصلہ سے کنواں وغیرہ کھودنا چاہئے، علامہ شامی کا بیان ہے۔

"والحاصل انه يختلف بحسب رخاوة الارض وصلابتها، ومن قدره اعتبر حال ارضه."[1]

ترجمہ: "حاصل یہ کہ زمین کی نرمی اور سختی کے لحاظ سے یہ مختلف ہوسکتی ہے اور جس نے بھی مقدار مقرر کی ہے، انہوں نے اپنے یہاں کی زمینی کیفیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مقرر کی ہے۔"

اگر مناسب فاصلہ قائم نہ رکھا گیا اور کنویں کے پانی میں بو، مزا، یا رنگ کو متغیر اور نجاست سے متاثر پایا گیا تو یہ پانی ناپاک ہوگا۔

"بئر الماء اذا كانت بقرب البئر النجسة فهي طاهرة مالم يتغير طعمه اولونه اوريحه."[2]

ترجمہ: "پانی کا کنواں اگر ناپاک کنویں کے قریب ہو تو جب تک کہ اس کا رنگ بو اور مزہ نہ بدل دے، اس کا پانی پاک رہے گا۔"

چھتوں میں گوبر کا استعمال

بعض مقامات پر چھتوں کی تعمیر میں گوبر کا استعمال کیا جاتا ہے اور یہی معاملہ مسجد کی چھتوں کے ساتھ ہوتا ہے، اگر گوبر کا کوئی متبادل موجود ہو تو خصوصیت سے مسجد کی چھتوں میں اس سے اجتناب برتنا چاہئے، لیکن اگر چھت کی مضبوطی اور اس کے استحکام کے لئے اس کی ضرورت ہو تو گوبر کا استعمال کیا جاسکتا ہے، علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

"وفي التجنيس اذا نزح الماء النجس من البئر يكره ان يبل به الطين ويطين به في المسجد اوارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعله في الطين لان في ذالك ضرورة لانه لايتهيأالابذالك."[3]

[1] ردالمحتار: ١/١٦٣ [2] تاتارخانیہ: ١/١٩٩ [3] البحرالرائق: ١/١٢٢، وکذافی الفتاوی السراجیہ: ٧١

ترجمہ: ”تجنیس میں مذکور ہے کہ اگر کنویں سے ناپاک پانی نکالا جائے تو اس سے مٹی تر کرنا اور اس تر کی ہوئی مٹی سے مسجد یا اس کی زمین لیپنا مکروہ ہے۔ برخلاف مٹی میں ملائے ہوئے گوبر کے کہ اس میں ضرورت ہے، اس لئے کہ وہ اس کے بغیر قابل استعمال نہیں ہو پاتا ہے۔“

گوبر سے لپائی

دیہات وقریہ جات میں گوبر سے مٹی کے مکانات لیپنے کا رواج عام ہے، سوال یہ ہے کہ اس طرح لیپا ہوا مکان پاک رہے گا یا ناپاک؟ اور اس پر نماز پڑھنی درست ہوگی یا نہیں؟ ......اس کا جواب اس پر موقوف ہے کہ گوبر کا کیا حکم ہے؟ فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک گوبر نجاست خفیفہ ہے، البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ابتلاء عام کی وجہ سے پاک قرار دیا ہے۔

”عندهما مخففة لا ختلاف العلماء اذا ختلاف العلماء يورث التخفيف عندهما، فان مالكايرى طهارته لعموم البلوى.“[1]

ترجمہ: ”علماء کے مابین اختلاف کی وجہ سے شیخین کے یہاں گوبر نجاست خفیفہ ہے، اس لئے کہ کسی شی کی طہارت ونجاست میں علماء کا اختلاف اس کو ”خفیفہ“ کر دیتا ہے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ عموم بلویٰ کے پیش نظر گوبر کی طہارت کے قائل ہیں۔“

فتویٰ بھی اس مسئلہ میں اس کے نجاست خفیفہ ہونے ہی پر ہے، لیکن امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ انہوں نے آخر زمانہ میں ابتلاء عام اور لوگوں کی مشقت کو دیکھتے ہوئے گوبر کو پاک قرار دیا تھا[2] لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ اہل شہر کے لئے تو یہ ناپاک ہی ہے، لیکن ایسے علاقے جہاں اس طرح گوبر کے استعمال کا عام رواج ہو، وہاں اس پر نماز پڑھنا درست ہوگا، یہ تو اس صورت میں جب کہ گوبر کے لیپ پر پھر مٹی کا لیپ نہ کیا جائے، اگر گوبر سے لیپی ہوئی زمین کو مٹی سے پھر لیپ دیا جائے کہ گوبر چھپ جائے اور اس کی بو محسوس نہ ہو، تب تو یوں ہی زمین پاک ہی ہوگی۔

ناپاک چیز کے عمل تقطیر سے حاصل ہونے والے قطرات

یونانی دواؤں کی تیاری کے لئے زمانہ قدیم سے جو طریقے مروج ہیں ان میں ایک ”عمل تقطیر“ بھی ہے۔ عمل تقطیر سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو گرم کیا اور جوش دیا جائے اس سے جو بھانپ اٹھے اس کے قطرات کو محفوظ

[1] مجمع الانهر: ٦٢/١ [2] الدر المنتقى على هامش المجمع: ٦٢/١

کرلیا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی ایسی چیز کو جوش دیا گیا جو ناپاک ہے اس کے قطرات جمع ہوگئے اور از راہ علاج بیرونی طور پر ان کا استعمال کیا گیا یا یونہی کپڑے وغیرہ میں لگ جائے تو یہ قطرات پاک سمجھے جائیں گے یا ناپاک؟

فقہاء کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ گو اس سلسلہ میں دونوں طرح کے اقوال ہیں پاک ہونے کے بھی اور ناپاک ہونے کے بھی۔ لیکن صحیح اور راجح قول یہی ہے کہ ان کو پاک سمجھا جائے گا۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل ينجسه وقيل لا وهو الصحيح[1]۔"

تَرْجَمَہ: ''نجاست کے جو بخارات کپڑوں میں لگ جائیں تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ ناپاک ہوجائے گا اور بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے۔''

نماز

جن نمازوں کے اوقات نہ آئیں!

اسلام میں اکثر عبادات اوقات سے متعلق ہیں۔ ان میں نماز تو ایسی عبادت ہے جو دن اور رات میں پانچ بار پڑھی جاتی ہے، جن میں دو نمازیں سورج کے روشن ہوتے ہوئے ادا ہوتی ہیں، دو رات میں، ایک رات ختم ہونے اور سورج طلوع کے درمیان، صورت حال یہ ہے کہ سورج کے طلوع وغروب کے اعتبار سے بعض علاقے غیر معتدل واقع ہوئے ہیں۔ یہ تین طرح کے ہیں: ایک وہ ہیں جہاں سورج غروب ہونے کے بعد تھوڑے وقفہ کے بعد ہی شفق پر صبح طلوع ہوجاتی ہے، گویا یہاں فجر کا وقت ملتا ہے، ظہر عصر کے اوقات بھی ملتے ہیں، البتہ مغرب اور عشاء کے لئے بہت معمولی وقت مل پاتا ہے، اسی میں مغرب اور عشاء ادا کرلی جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ سورج غروب ہونے کے ساتھ ہی شفق پر صبح کی سفیدی پھیل جائے یا غروب ہونے کے ساتھ ہی سورج نکل آئے، ان صورتوں میں مغرب وعشاء یا عشاء اور فجر کا وقت ہی نہیں مل پاتا ہے۔

تیسری صورت ان مقامات کی ہے جہاں کئی کئی ماہ سورج غروب نہیں ہوتا یا غروب ہونے کے بعد طلوع

[1] ردالمحتار: ۲۳۸/۱

نہیں ہوتا، جیسا کہ فقہاء نے مقام بلغار وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن نمازوں کے اوقات ہی نہ آئیں وہ نمازیں فرض ہوں گی یا نہیں؟ اور اگر فرض ہیں تو ان کی ادائیگی کی کیا صورت ہو گی؟

ان نمازوں کی فرضیت کے بارے میں دو نقاط نظر پائے جاتے ہیں، ایک یہ کہ جن نمازوں کے اوقات نہیں آئیں، ان کی فرضیت ساقط ہو جائے گی، یہ رائے، شرنبلالی، طحطاوی[1] صاحب کنز، صاحب درر، بقالی، حلوانی، مرغینانی اور حلبی رحمہم اللہ تعالیٰ کی ہے۔[2] دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نماز پنجگانہ کی فرضیت باقی رہے گی، مشائخ حنفیہ میں برہان کبیر، علامہ ابن ہمام، ابن شحنہ، حصکفی اور شامی رحمہم اللہ تعالیٰ کا رجحان اسی طرف ہے[3]..... پہلے نقطہ نظر کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اوقات کی حیثیت محل اور ظرف کی ہے اور جب کسی چیز کا محل ہی باقی نہ رہے تو اس کو واجب قرار دینے کا کوئی معنی نہیں جیسے اگر کسی شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں تو ظاہر ہے وضو میں ہاتھ پاؤں دھونے کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح جن نمازوں کے اوقات نہ آتے ہوں، ان نمازوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا۔

جو حضرات وقت کے نہ پائے جانے کے باوجود نماز کے وجوب کے قائل ہیں، ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے علاقہ ومقام کی تفریق کے بغیر تمام کرہ ارض میں رہنے والے مسلمانوں پر پانچوں نمازیں فرض قرار دی ہیں، اس لئے کسی خاص علاقہ میں رہنے والے مسلمانوں سے ان میں سے کوئی نماز ساقط نہیں ہو سکتی ..... ان حضرات کی ایک اہم دلیل حضرت نواس بن سمعان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دجال کے ظہور کے وقت ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پیشن گوئی پر ایک صحابی کا سوال وجواب اس طرح نقل کیا گیا ہے۔

"قلنا يارسول الله فذالك اليوم الذى كسنة ايكفينا فيه صلوة يوم قال لا اقدروا له قدره."[4]

ترجمہ: ''ہم لوگوں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! جس وقت دن سال کے مساوی ہوگا، تو کیا اس روز ہمارے لئے ایک دن کی نماز ادا کر لینا کفایت کر جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہیں وقت کا حساب لگالو۔''

واقعہ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور دین کے مجموعی مزاج سے زیادہ قریب یہی دوسری رائے ہے کہ اوقات نہ

---

[1] درمع الرد: ۲۴۲/۱، فتح القدیر: ۲۲۴/۱ [2] مراقی الفلاح، ص: ۹۶ [3] الدرالمختار علی هامش الرد: ۲۴۳/۱ [4] صحیح مسلم عن نواس بن سمعان رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۴۰۱/۲ باب ذکر الدجال ط: دیوبند

ملنے کے باوجود بھی ہر مسلمان پر نماز پنجگانہ فرض ہونی چاہئے۔ بقالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ وغیرہ کے استدلال پر علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

"ولا يرتاب متأمل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذى جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت فى نفس الأمر وجواز تعددالمعرفات للشئ فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على شئ لايستلزم انتفاء لجواز دليل آخر وقد وجد."[1]

تَرْجَمَۃ: "کسی صاحب نظر کو اس بات میں شبہ نہیں ہوسکتا کہ محل فرض کے نہ پائے جانے اور اس کے جعلی سبب ...... جس کو کسی مخفی لیکن نفس الامر میں ثابت شئ کی علامت قرار دیا گیا ہو ...... کے نہ پائے جانے کے درمیان فرق ہے، ایک شئ کی متعدد پہچان ہوسکتی ہے، لہٰذا ایک دلیل کا مفقود ہونا اس چیز کے جائز نہ ہونے کی دلیل نہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کے جواز کی کوئی اور دلیل موجود ہو۔"

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ایسے مقامات پر کس طرح نماز ادا کی جائے؟ تو اس سلسلہ میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے دو طریقے نقل کئے ہیں ایک یہ کہ اس سے قریب ترین جگہ (جہاں حسب عادت شب و روز کا ظہور ہوتا ہو) کے اوقات کی رعایت کی جائے۔ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کی نسبت شوافع کی طرف کی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اسی مقام کے لحاظ سے وقت کا اندازہ کر کے نمازیں ادا کی جائیں[2] شاید اس کا مقصد یہ ہے کہ خود اس مقام پر ان دنوں میں ...... جب کہ دن و رات کی آمد و رفت رہی ہو ...... اوقات نماز کے درمیان جو تناسب اور تفاوت رہا ہو، اسی فاصلہ کے ساتھ نمازیں ادا کی جائیں ...... خیال ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہی طریقے قابل عمل ہیں بشرطیکہ کوئی تضاد کی صورت پیدا نہ ہوتی ہو، مثلاً ایسے غیر معتدل علاقوں میں جس وقت تھوڑی دیر کے لئے سورج غروب ہوتا ہو اسی وقت وہاں سے قریب ترین معتدل الاوقات علاقہ میں فجر کا وقت ہو، ظاہر ہے کہ یہاں غروب آفتاب کے وقت نماز فجر ادا نہیں کی جاسکتی اس لئے اگر کہیں شفق ڈوبنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہوجائے تو قضاء کی نیت سے نماز عشاء پڑھ لی جائے چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے:

"وفى الظهيرية الصحيح انه ينوى القضاء لفقد وقت الاداء."[3]

اوقات نماز میں تقویم کی رعایت

ہمارے زمانے میں عموماً اوقات نماز کا تعین تقویم سے ہوتا ہے اور تقویم کی بنیاد جدید فلکیاتی علم

[1] فتح القدير: ۲۲٤/۱ [2] ردالمحتار: ۳٤۱/۱ [3] تاتارخانيه: ٤۰٤/۱

(ASTRONOMY) پر ہوتی ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وسائل اور ذرائع مقصود نہیں ہوتے بلکہ مطلوب خود مقاصد ہیں۔ اسلام نے اوقات کی بنیاد آفتابی سایوں، طلوع وغروب، شفق اور ظاہری آثار پر رکھی ہے اس لئے کہ یہ ایسے معیار ہیں جن کو سمجھنا ہر عام وخاص کو آسان ہے اور یہ ہر کسی کو دستیاب ہیں۔ مگر ان کی حیثیت فقط علامات کی ہے۔ اگر دوسرے ذریعہ سے گمان غالب ہوجائے کہ شریعت کا مطلوبہ وقت آ پہنچا ہے تو اس پر عمل کرلینا کافی ہوگا ...... تقویم کی یہی حیثیت ہے اور جدید ترقی یافتہ فلکیات کم از کم اس بات کا ظن غالب پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

قبلہ نما کی شرعی حیثیت

نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط "قبلہ کا استقبال" ہے۔ کعبہ جن کی نگاہوں کے سامنے نہ ہو ان کے لئے یہ بات ضروری نہیں کہ بعینہٖ قبلہ ان کے سامنے پڑے بلکہ یہ بات کافی ہے کہ ان کی نماز قبلہ کی سمت اور جہت میں ہو۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اس معاملہ میں سہولت اور آسانی برتنا چاہتی ہے۔ اس لئے کسی بھی ایسی صورت پر، جس سے غالب گمان جہت کعبہ کے استقبال کا ہوجائے۔ عمل کرلینا کافی ہے۔

چنانچہ اسی بنیاد پر اس بات کو کافی قرار دیا گیا ہے کہ پہلے سے تعمیر شدہ مساجد اور محرابوں کو بنیاد بنا کر یا ستاروں کو دیکھ کر سمت قبلہ کا تعین کیا جائے۔

"جهة الكعبة تعرف بالدليل فى الامصار والقرى المحاريب التى نصبها الصحابه والتابعون فعلينا اتباعهم فان لم تكن فالسؤال من اهل ذالك الموضع واما فى البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم."[2]

ترجمہ: "جہت کعبہ دلیل سے سمجھی جاسکتی ہے اور شہروں اور دیہاتوں میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصب کی ہوئی محرابیں ہمارے لئے بدرجہ دلیل ہیں اور ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے۔ پھر اگر یہ محرابیں نہ ہوں تو اس مقام کے قبلہ کی بابت دریافت کرنا چاہئے اور جہاں تک سمندروں اور میدانوں کی بابت ہے تو وہاں قبلہ کے لئے دلیل "تارے" ہیں۔"

قبلہ نما اس بات کا گمان غالب پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جیسا کہ مختلف جہات اور سمتوں کو بتانے والے آلات کے تجربے اور استعمال سے اندازہ ہوتا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۱۸/۱　　[2] الفتاوى الهنديه: ۶۳/۱ فصل فى استقبال القبلة، ط: دارصادر بيروت

ٹرین اور بس میں استقبال قبلہ

ٹرین اپنی وضع کے لحاظ سے اس نوعیت کی ہے کہ اس میں قبلہ کا استقبال کیا جاسکتا ہے اور درمیان میں اگر انحراف پیدا ہوجائے تو قبلہ درست بھی کیا جاسکتا ہے اس لئے ٹرین میں فرض نمازوں کے آغاز کے وقت بھی اور دوران نماز بھی قبلہ کا استقبال ضروری ہے۔ اگر نماز قبلہ رخ ہوکر شروع کی، درمیان میں ٹرین یا بس نے رخ بدلا تو اپنا رخ بھی بدل لینا چاہئے اور اس کی نظیر فقہ کا وہ جزئیہ ہے جو لنگر انداز کشتی کے متعلق فقہاء نے لکھا ہے:

"والمربوطة بلجة البحر ان كان الريح يحركها شديدا فكالسائرة والافكالوا قفة ويلزم استقبال القبلة عندالافتتاح وكلما دارت." [1]

ترجمہ: "کشتی اگر تیز ہوا کی وجہ سے بہت متحرک ہوتو چلتی ہوئی کشتی کے حکم میں ہے اور اگر ایسا نہ ہوتو ٹھہری ہوئی کشتی کے حکم میں ہے، نیز قبلہ کا استقبال نماز کے افتتاح کے وقت بھی ضروری ہوگا اور اس وقت بھی جب وہ مڑے۔"

ہاں اگر اس قدر اژدحام ہو کہ مڑنا ممکن نہ ہو اور ریل سے باہر نکل کر نماز کی ادائیگی کا موقع نہ ہو تو پڑھ سکتے ہیں۔ مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (۱۲۷۵ـ۱۳۴۷ھ) کے بقول:

"اگر فی الحقیقت ہجوم ایں قدر باشد کہ حرکت رکوع وسجود ممکن نیست ونیز بر صلوۃ از خارج ریل قادر نیست، بلا استقبال وبلا قیام ادا کنند۔" [2]

بسوں کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ اگر بس سمت قبلہ میں نہ جارہی ہو تو قبلہ کا استقبال نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں اگر بس ٹھہری ہوئی ہو تو نیچے اتر کر نماز پڑھنا واجب ہے، چل رہی ہو مگر سوار رکواسکتا ہو تو اب بھی اتر کر استقبال قبلہ کے ساتھ نماز ادا کرے اور سوار رکوانے پر قادر نہ ہو تو استقبال کے بغیر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

ابن ہمام کا بیان ہے:

"ولوكان على الدابة يخاف النزول للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندى هذا اذا كانت واقفة، فان كانت سائرة يصلى حيث شاء، ولقائل ان يفصل بين كونه لو وقفها للصلوة خاف الانقطاع عن الرفقة اولا يخاف، فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها ويستقبل." [3]

ترجمہ: "اگر سواری پر ہو اور مٹی کیچڑ کی وجہ سے نیچے اترنے سے ڈرتا ہو تو سواری کے اوپر ہی

---

[1] الدر المختار على هامش ردالمحتار: ۷۱٤/۱ [2] فتاوى دارالعلوم ديوبند: ۱٤٦/۲ [3] فتح القدير: ۲۷۰/۱

استقبال قبلہ کرے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب کہ سواری رکی ہوئی ہو، اگر سواری چل رہی ہو تو جدھر چاہے نماز پڑھے اور یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس صورت میں کہ اگر نماز کے لئے روکے تو رفقاء سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس صورت میں کہ پیچھے رہنے کا اندیشہ نہیں فرق کیا جانا چاہئے کہ دوسری صورت میں بغیر سواری روکے اور استقبال قبلہ کئے ہوئے نماز درست نہ ہوگی۔"

نیز ابن قدامہ کا بیان ہے:

"وحكم الصلوة على الراحلة حكم الصلوة فى الخوف فى أنه يؤمى بالركوع والسجود ويجعل السجود أخفض من الركوع قال جابر بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حاجة فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق والسجود اخفض من الركوع."[1]

ترجمہ: "سواری پر نماز پڑھنے کا حکم وہی ہے جو خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا حکم ہے کہ رکوع اور سجدہ اشارہ سے کرے اور سجدہ کو رکوع سے نسبتاً پست رکھے، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک ضرورت سے بلایا۔ میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر پورب رخ نماز ادا کر رہے ہیں اور سجدہ کا اشارہ رکوع سے پست رکھتے ہیں۔"

ہوائی جہاز میں نماز

زمین کی طرح ہوائی جہاز پر بھی نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ شریعت نے نہ صرف خانہ کعبہ بلکہ اس کے مقابل آنے والی پوری فضا کو قبلہ کا درجہ دیا ہے تا کہ اونچی سے اونچی اور بلند سے بلند جگہ نماز ادا کی جاسکے۔ شیخ عبدالرحمن الجزیری مصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی ہوائی جہاز کو کشتی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں نماز کو درست قرار دیا ہے:

"ومثل السفينة القطر البخارية والطائرات الجوية ونحوها."[2]

اب رہی یہ بات کہ سجدہ زمین پر پیشانی ٹیکنے (وضع الجبهة على الارض) کا نام ہے اور ہوائی جہاز میں یہ بات نہیں پائی جاتی تو اس قسم کے تکلفات واقعہ ہے کہ شریعت کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ یہ بالکل ایک اتفاقی بات ہے کہ چونکہ عام طور پر زمین پر ہی پیشانی ٹیکنے کی نوبت آتی ہے اس لئے فقہاء نے زمین

[1] المغنی: ۱/۲٦۰
[2] کتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۱/۲۰٦ داراحياء التراث العربي بيروت

(ارض) کا لفظ استعمال کیا ہے، یہ ٹھیک اس طرح ہے جیسے کوئی شخص کہے "روئے ارض پر اسلام سے بہتر کوئی دین نہیں" ...... کیا اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ چاند پر اس سے بہتر ایک اور دین موجود ہے؟

شریعت کا اصل منشاء یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جس پر انسان کی پیشانی ٹک سکے۔ چنانچہ کشتی میں نماز کی اجازت دی گئی حالاں کہ سطح زمین اور کشتی کے درمیان پانی کا ایک بے پناہ فاصلہ موجود ہے ...... اس لئے ہوائی جہاز پر اسی طرح نماز کی ادائیگی درست ہے جس طرح زمین پر، **واللہ اعلم وعلمه اتم واحکم۔**

سمندری جہاز میں نماز

سمندری جہاز اور اسٹیمر کو بڑی حد تک کشتی سے مماثلت حاصل ہے فقہاء نے کشتی میں نماز کے متعلق جو احکام ذکر کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱ کشتی اگر ساحل سے بندھی ہو، پرسکون حالت میں ہو اور کھڑے ہو کر اس میں نماز ادا کرنی ممکن ہو تو کشتی ہی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔

۲ کشتی ساحل سے بندھی ہو لیکن پرسکون حالت میں نہ ہو، کھڑے ہو کر نماز ادا کرنی ممکن نہ ہو نیز یہ بھی ممکن ہو کہ باہر نکل کر نماز ادا کرے تو اس میں نماز درست نہ ہوگی۔

۳ کشتی چل رہی ہو کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر بالاتفاق نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

۴ کشتی چل رہی ہو کھڑے ہونے پر قدرت ہو تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بیٹھ کر بھی کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔

۵ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں سر چکراتا ہو تو بالاتفاق بیٹھ کر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

۶ کشتی اگر ساحل سے لگی ہو مگر ساحل پر نکلنا ممکن نہیں تو اس کا حکم بھی چلتی ہوئی کشتی کا ہوگا کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو تو اسی طرح پڑھے ورنہ بیٹھ کر۔

۷ استقبال قبلہ شروع سے آخر تک ضروری ہوگا۔ اگر قبلہ رخ ہو کر نماز کی ابتداء کی، درمیان میں رخ بدل گیا تو اپنا رخ بھی پھیر لے۔[1]

اس طرح سمندری جہاز میں نماز کے حسب ذیل احکام ہوئے:

۱ طوفان وغیرہ کی وجہ سے کھڑے ہو کر نماز کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو بالاتفاق بیٹھ کر پڑھ سکتے ہیں۔

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۱/۱۴۳،۱۴۴ الصلوة فی السفینة

۲ سر گرانی کے باعث کھڑا ہونا دشوار ہو تو بھی بیٹھ کر ہی نماز ادا کی جائے گی۔

۳ کھڑے ہو کر نماز ادا کی جا سکتی ہو تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مسلک کے مطابق بیٹھ کر نماز درست نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے گو کہ کشتی میں بہ کراہت اس کی اجازت دی ہے مگر پانی کے جہاز میں چونکہ عذر اور اضطراب کشتی سے کم ہوتا ہے اس لئے کم از کم جہاز میں فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ ہی کی رائے پر ہونا چاہئے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنی ضروری ہے۔

۴ استقبال قبلہ جہاز میں بھی ضروری ہوگا، نماز کے آغاز میں بھی اور درمیان میں بھی یعنی اگر درمیان میں رخ بدل گیا تو اپنا رخ درست کرنا ہوگا۔

ٹرین پر نماز

ٹرین اگر اسٹیشن پر رکی ہوئی ہو اور پلیٹ فارم پر نماز پڑھنا ممکن ہو اس کے باوجود ٹرین پر نماز ادا کی تو ایسا کرنا درست ہوگا کیوں کہ ٹرین کا تعلق بلا واسطہ زمین سے ہے اور اگر گاڑی براہ راست زمین پر ہو تو فقہاء نے اس کو زمین ہی کے حکم میں مانا ہے اور اس پر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"اذا كانت العجلة على الارض ولم يكن شئ منها على الدابة وانما لها حبل مثلاً تجرها الدابة به تصح الصلاة عليها لانها حينئذ كالسرير الموضوع على الارض."[1]

ترجمہ: "اگر گاڑی زمین پر ہو اور اس کا کوئی حصہ جانور پر نہ ہو بلکہ اس سے رسی لگی ہو جسے جانور کھینچتا ہو تو اس پر نماز درست ہوگی کیوں کہ وہ زمین پر رکھے ہوئے تخت کے حکم میں ہے۔"

اسپنج وغیرہ کے گدوں پر سجدہ

سجدہ کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ایسی جگہ پر سجدہ کیا جائے جہاں پیشانی اور ناک کا ٹکاؤ ہو سکے اور اگر وہ نرم و گداز جگہ ہو تو پیشانی رکھنے کے بعد بالآخر دباؤ اور سختی محسوس کی جائے۔

"ولو سجد على الحشيش اوالتبن اوعلى القطن اوالطنفسة اوالثلج ان استقرت جبهته وانفه ويجد حجمه يجوز وان لم تستقرلا."[2]

ترجمہ: اگر کوئی شخص گھانس یا بھوسا یا روئی یا اسپنج یا برف پر سجدہ کرے اور اس کی پیشانی و ناک ٹک

[1] ردالمحتار: ۴۱،۴۲/۲ [2] هنديه: ۷۰/۱

جائے، اور ساتھ ہی اس کی سختی محسوس ہو تو سجدہ درست ہے اور اگر ٹھہر نہ سکے، تو نادرست ہے۔

روئی اور اسپنج کے گدوں کا حکم بھی اسی اصل پر مبنی ہے، اگر گدے اتنے نرم اور موٹے ہوں کہ ٹکاؤ نہ پیدا ہو جیسا کہ اسپنج کے موٹے گدوں میں ہوتا ہے تو اس پر سجدہ درست نہ ہوگا اور پیشانی وناک ٹک جاتی ہو اور کسی قدر سختی ایسی محسوس ہوتی ہو جو پیشانی وناک کے ٹکاؤ کی وجہ سے عام طور پر محسوس ہوتی ہے، تو اس پر سجدہ درست ہوگا۔

کئی مقامات سے اذان کی آواز آئے

لاؤڈ اسپیکر کی آسانی کی وجہ سے آج کل ایک ہی جگہ پر کئی مقامات کی اذان کی آواز پہنچتی ہے۔ اذان کا زبان سے جواب دینا اکثر فقہاء کے نزدیک مستحب اور بعضوں کے نزدیک واجب ہے[1] تو کیا مذکورہ صورت میں سامعین کو ہر اذان کا جواب دینا ہوگا؟ یہ ایک مسئلہ ہے جس میں ابتلاء عام ہے۔ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو پہلی اذان کا جواب دینا چاہئے۔ علامہ حلبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"اذا سمع الاذان غير مرة ينبغي ان يجيب الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت فاذا تحقق في حقه فالسبب ياتي بالمسبب ثم لا يتكرر عليه فان سمعهم معا اجاب معتبرا جواب مؤذن مسجده."[2]

تَرجَمَہ: "جب کئی بار اذان کی آواز سنے تو پہلی اذان کا جواب دینا چاہئے، خواہ اس کے مسجد کے مؤذن کی آواز ہو، یا دوسرے مسجد کے مؤذن کی، کیونکہ جونہی اس نے اذان کی آواز سنی، وہیں اس کا جواب دینا مستحب یا واجب ہوگیا، لہٰذا جب یہ سبب اس کے حق میں متحقق ہوگیا، تو سبب اپنے ساتھ مسبب کو بھی لائے گا اور پھر اس کا تکرار نہیں ہوگا، اگر کئی سمت سے بیک وقت اذان سنے تو اپنی مسجد کے مؤذن کا جواب دے۔"

نماز میں آلہ مکبّر الصوت کا استعمال

لاؤڈ اسپیکر کے ذریعہ نماز درست ہے یا نہیں؟ ابتداء میں علماء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف تھا۔ بعض حضرات کی رائے تھی کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز بعینہٖ امام کی آواز نہیں بلکہ اس آواز کی بازگشت ہے۔ اس طرح اس آواز پر مقتدیوں کی نقل وحرکت گویا امام کی بجائے ایک دوسری آواز کی بناء پر ہوگی اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ

[1] دیکھئے فتاویٰ قاضی خان: ۱/۷۹، الدر المختار: ۱/۲۶۵ [2] کبیری: ۳۶۳

مقتدی امام کی بجائے کسی اور کی آواز پر نقل وحرکت کرے۔

اس کے مقابلے میں کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اس کے باوجود نماز کے لئے لاؤڈ اسپیکر کا استعمال صحیح ہے اور شریعت میں اس کی نظیر موجود ہے کہ نماز کے باہر کے ایک شخص کی تلقین پر نمازیوں نے نقل وحرکت کی۔ چنانچہ جب بیت المقدس کی بجائے خانہ کعبہ کو قبلہ بنایا گیا اور مدینہ کے مضافات کی بعض مساجد میں جہاں بیت المقدس ہی کی طرف رخ کر کے لوگ نماز ادا کر رہے تھے، قبلہ کی تبدیلی کی ایک صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اطلاع دی تو سبھوں نے اپنا رخ بدل لیا۔ ظاہر ہے یہ نقل وحرکت ایک ایسے شخص کی آواز پر عمل میں آئی جو نماز سے باہر تھا۔

اب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز امام کی نقل اور اس کا چربہ نہیں ہے بلکہ بعینہ امام کی وہی آواز ہے جو اس کی زبان سے نکلتی ہے۔ اس طرح اب لاؤڈ اسپیکر سے نماز وامامت کے جواز پر علماء کا اتفاق ہو چکا ہے۔

بعض علماء اس کے استعمال میں ایک گونہ کراہت سمجھتے ہیں اور ناگزیر ضرورت ہی پر اس سے کام لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے بلا ضرورت امام کی آواز کو تقویت دینے والے "مکبّرین" کے تقرر کو مکروہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہی حکم لاؤڈ اسپیکر کا بھی ہوگا...... مگر یہ استدلال قابل غور ہے۔ مکبّرین کی آواز بعینہ امام کی آواز نہیں ہوتی جب کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز کا بعینہ امام کی آواز ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے ان دونوں کو ایک درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کو حسب ضرورت اس طرح استعمال کرنا چاہئے کہ اس کی آواز مناسب حدود اور مسجد میں رہے اور مسجد سے باہر اپنے کاموں میں مصروف لوگوں تک پہنچانے سے گریز کیا جائے کہ اس سے قرآن مجید کی طرف سے بے توجہی ہوتی ہے، جس میں قرآن کی اہانت کا اندیشہ ہے۔

ٹیلی ویژن سے نماز

نماز کوئی مشینی عمل نہیں ہے بلکہ ایک عبادت ہے جس میں انسان اپنے پورے وجود، ظاہری اور باطنی کیفیت، قلب وروح، دل ودماغ، زبان، اعضاء وجوارح اور حرکات وسکنات کے ساتھ خدا کے حضور بچھ جاتا ہے۔ یہ خدا سے ہم کلامی (مناجات) اور قلب کے خوف وعاجزی سے لبریز ہونے (خشوع) کا اظہار اور نشان ہوتا ہے امام جو کچھ بولتا ہے وہ گویا غایت درجہ احترام وادب اور خوف ومحبت کے ساتھ اپنے مقتدیوں کی بات خدا تک پہنچانے کا کام کرتا ہے...... ٹیلی ویژن کی امامت میں جو نماز ہوگی وہ محض ایک مشینی حرکت ہوگی۔ اس میں وہ خوف وخشیت، تواضع وانکسار، ادب وشائستگی اور خوف ورجا کہاں ہو سکتا ہے۔ اس لئے فقہی نقطہ نظر سے ہٹ کر عبادت وبندگی کی روح اور اس کی شان وکیفیت بھی اس کے مغائر ہے کہ انسان ان مصنوعی کل پرزوں کی اقتداء

میں نماز ادا کرنے لگے۔

فقہی اعتبار سے "اقتداء" صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان شارع عام (MAIN ROAD) بڑی نہر یا کسی پل وغیرہ کا فاصلہ نہ ہو، اتنے فاصلہ کی موجودگی میں اقتداء درست نہ ہوگی[1]

اور اگر بڑا مجمع ہو، صفوں کا تسلسل بھی قائم ہو۔ البتہ نماز گاہ میں آسانی اور نقل وحرکت کے اندازہ کے لئے مختلف جگہ ٹیلی ویژن لگا دیئے جائیں تو نماز تو ہو جائے گی لیکن یہ عمل کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ٹی وی کی فقہی حیثیت سے قطع نظر نمازی کے سامنے اس طرح صورتوں کا آنا بجائے خود بھی مکروہ ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے خشوع متاثر ہوگا۔ جہاں تک نقل وحرکت کی اطلاع کا مسئلہ ہے تو وہ لاوڈ اسپیکر سے بھی ممکن ہے۔

ٹیپ ریکارڈ سے امامت واذان

ٹیپ ریکارڈ سے نہ امامت درست ہے اور نہ اذان۔ اس لئے کہ امام اور مؤذن وہی ہوسکتا ہے جو "ناطق" اور "گویا" ہو اور ٹیپ ریکارڈ میں خود گویائی نہیں ہے بلکہ وہ ایک بے ارادہ غیر مختار ناقل اور حاکی (NARRATOR) ہے جو کسی آواز کی نقل کرتا ہے۔ اذان وامامت عبادت ہے، جو قلب کی کیفیت کے ساتھ انجام دی جاتی ہے اور ٹیپ ریکارڈ ایک جامد اور غیر حساس شئی ہے جس کی آواز کو عبادت نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی آواز کی حیثیت مستقل "بول" کی نہیں ہوتی بلکہ وہ تابع محض ہے...... یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص ٹیپ پر طلاق دیتے ہوئے کہے "میں نے طلاق دی" اور اسی کو تین دفعہ بجایا جائے تو طلاق ایک ہی واقع ہوگی۔ اس تکرار کی وجہ سے اصل طلاق میں تکرار نہ ہوگا۔ کوئی اسی طرح ٹیپ پر ایک ہزار کا اقرار کرے اور اسے بار بار بجاتا جائے تو اقرار ایک ہی ہزار کا ہوگا۔ تین ہزار کا نہ ہوگا اس لئے کہ اس آواز کی حیثیت تابع کی ہے۔

لہٰذا اس طرح دی گئی اذان اور امامت، اذان اور امامت نہ ہوگی بلکہ محض اس کا صوتی اور لفظی تکرار ہوگا...... چنانچہ فقہاء نے سکھائے ہوئے پرندوں کی آواز اور تلاوت کو اصل تلاوت کا درجہ نہیں دیا ہے اور اسی لئے اس کی وجہ سے سجدہ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔

"ولا تجب اذاسمعها من طير هو المختاروان سمعها من الصدى لا تجب عليه كذافي الخلاصة."[2]

نس بندی کئے ہوئے شخص کی امامت

نس بندی کے باوجود آدمی مرد ہی باقی رہتا ہے۔ عورت یا مخنث کے حکم نہیں ہوجاتا۔ اس لئے امامت کے

[1] الفتاوىٰ الهنديه: ج ١. مايمنع صحة الاقتداء [2] الفتاوىٰ الهنديه: ١٣٢/١ في سجود التلاوة

مسئلہ میں بھی اس کے احکام مردوں کے ہیں۔ اس کی امامت درست اور جائز ہے۔ اگر اس کی نس بندی جبرًا کی گئی ہے تو اب تو اس کا قصور بھی نہیں اور اگر اس نے از خود برضا و رغبت کی ہو تو موجب فسق ہے۔ توبہ اور ندامت کے بعد کراہت ختم ہو جائے گی جب تک تائب نہ ہو چونکہ نس بندی ناجائز اور خلق اللہ میں تبدیلی ہے۔ اس لئے فاسق ہونے کے باعث اس کی امامت مکروہ ہوگی۔

نماز میں گھڑی دیکھنا

نماز دراصل اللہ تعالیٰ سے ہم کلامی اور مخاطبت کا وقت ہے۔ اس وقت کسی اور طرف توجہ کرنا بالکل اس طرح ہے کہ ایک شخص کو آپ اپنی طرف متوجہ کریں اور پھر آپ کسی اور کام میں مشغول اور اس کی طرف سے بے توجہ ہو جو۔ اس لئے نماز جیسی عبادت کا صحیح تقاضہ تو یہ ہے کہ اس وقت آدمی اپنے آپ کو کلیتہً خدا کی طرف یکسو کر لے اور قصداً وقت وغیرہ نہ دیکھے۔

لیکن اگر کوئی شخص وقت دیکھ ہی لے اور سمجھ لے البتہ زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔

"لو نظر في كتاب من الفقه في صلوته وفهم لا تفسد صلوته بالاجماع كذا في التاتار خانية واذا كان المكتوب على المحراب غير القرآن فنظر المصلي الى ذلك وتأمل وفهم فعلى قول ابى يوسف لا تفسد وبه أخذ مشائخنا."[1]

تَرجَمہ: "اگر کوئی شخص دورانِ نماز فقہ کی کسی کتاب میں سے کچھ حصہ دیکھ لے اور سمجھ لے تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایسا ہی لکھا ہے اور جب محراب پر قرآن کے علاوہ کوئی دوسری چیز لکھی ہو، نمازی اسے دیکھے، اس پر غور کرے اور پھر سمجھ لے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اور مشائخ احناف نے اسی رائے کو قبول کیا ہے۔"

اور اگر بلا ارادہ نظر پڑ گئی تب تو ظاہر ہے اور بھی مضائقہ نہیں۔

مصور کپڑوں میں نماز

اس زمانے میں تصویر کشی اور فوٹوگرافی کے رجحان میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ مصوّر کپڑے بھی تیار ہونے لگے ہیں۔ ان کپڑوں کا استعمال بجائے خود تو مکروہ ہے ہی نمازوں میں ان کا استعمال کچھ

[1] الفتاوىٰ الهندية: ۱/۱۰۱، الباب السابع فيما يفسد الصلاة ومايكره فيها وفيه فصلان

زیادہ ہی ناپسندیدہ ہے۔ پہلے زمانے میں ایسے کپڑے پہننے کا رواج تو نہ تھا لیکن ازراہِ زینت بچھانے اور لٹکانے کا رواج تھا۔ فقہاء نے اس صورت کو صراحۃً مکروہ قرار دیا ہے۔ علامہ علاء الدین حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نماز میں مکروہ باتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أن يكون فوق رأسه اوبين يديه أو بحذائه يمنة أو يسرة أو محل سجوده تمثال."[1]

تَرجَمہ: "مکروہاتِ نماز میں یہ بھی ہے کہ سر کے اوپر یا سامنے یا دائیں یا بائیں جانب یا اس کے سجدہ کی جگہ تصویر ہو۔"

لہٰذا جب مصوّر فرش اور پردوں کا یہ حکم ہے تو اس کا پہننا بھی مکروہ قرار پائے گا۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے خود مصوّر کپڑوں کی کراہت کا ذکر کیا ہے:

"فاما الثياب التي عليها تصاوير الحيوانات، فقال ابن عقيل يكره لبسها وليس بمحرم، وقال ابو الخطاب هو محرم لان اباطلحة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة متفق عليه. وحجة من لم يره محرما ان زيد بن خالد رواه عن ابى طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره "الارقما في ثوب" متفق عليه."[2]

تَرجَمہ: "جہاں تک ایسے کپڑے کی بات ہے جس میں جانوروں کی تصویریں ہوں، تو اس سلسلہ میں ابن عقیل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ اس کا پہننا مکروہ ہے حرام نہیں، ابوالخطاب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابوطلحہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا کہ میں نے اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا "فرشتے ایسے گھر میں قدم رنجہ نہیں ہوتے، جس میں کتا یا فوٹو ہو[3]" جو لوگ حرام نہیں سمجھتے ہیں ان کا مستدل حضرت زید بن خالد کی حدیث ابو طلحہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہے اور وہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے روایت کرتے ہیں، اس حدیث کے آخر میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا: "سوائے اس صورت کے کہ کپڑے پر نقش ہو۔"

علامہ شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقم فرما ہیں:

"وتكره الصلوة في الثوب الذى عليه الصورة."[4]

---

[1] الدر المختار: ۴۳۵/۱ مکروهات الصلوة [2] المغنى: ۳۴۳/۱
[3] بخاری ومسلم [4] المهذب مع الشرح: ۱۷۹/۳

مصور کپڑے میں نماز پڑھنی مکروہ ہے۔

ننگے سر نماز

آج کل ننگے سر نماز پڑھنے کا رواج بڑھتا جارہا ہے۔ اسلام میں ٹوپی یا عمامہ وغیرہ کی حیثیت صالحین کے شعار کی ہے۔ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عام معمول عمامہ باندھنے کا تھا۔ گو بعض روایتیں ایسی موجود ہیں کہ آپ ﷺ نے صرف ایک کپڑے میں نماز ادا فرمائی ہے، لیکن آپ ﷺ کے عام معمول کو دیکھ کر یہی کہا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ کا یہ عمل کسی عذر کی بناء پر رہا ہوگا یا محض جواز کو بتانے کے لئے ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسا کہ ابو اسحاق شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اصل میں اس کا تعلق عرف وعادت اور رواج سے ہے، مغربی ملکوں میں جہاں سر ڈھکنے کو داخل احترام نہیں سمجھا جاتا، کھلے سر نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی، مشرقی ممالک میں جہاں سر ڈھکنے کو ادب واحترام تصور کیا جاتا ہے، بلا عذر کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"وصلوته حاسرا اى كاشفا رأسه للتكاسل ولابأس للتذلل وأما للإهانة بها فكفر ولو سقطت قلنسوته فإعادتها أفضل إلا إذا احتاجت لتكرير او عمل كثير."[1]

ترجمہ: "ازراہ سستی کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر تواضع مقصود ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر توہینِ نماز مقصود تھی تب تو کفر ہے۔ نیز اگر نماز میں ٹوپی گر جائے تو اگر عمل کثیر وغیرہ کے بغیر پہن لینا ممکن ہو تو نماز ہی میں دوبارہ ٹوپی پہن لینی چاہئے۔"

مسافت سفر

حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا معروف مذہب تو یہی ہے کہ مسافر ہونے کے لئے کوئی مخصوص زمینی مسافت متعین نہیں ہے بلکہ اوسط رفتار سے تین دن اور تین رات جتنی دور کا سفر کیا جاسکے کم سے کم اتنی دور کے سفر سے انسان شرعاً مسافر ہوتا ہے اور اس کے لئے نماز میں قصر کی اور رمضان میں وقتی طور پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے، راستہ کی ہمواری وناہمواری کے اعتبار سے یہ مسافت مختلف بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن عوام کی آسانی

[1] درالمختار: ص ۸۷ مطبوعہ ھگلی باب مایفسد الصلوۃ ومایکرہ فیھا

کے لئے بعد کے فقہاء نے مسافت کی بھی تعیین کی ہے، فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے اس سلسلہ میں تین اقوال منقول ہیں:

۲۱ فرسخ = ۶۳ میل

۱۸ فرسخ = ۵۴ میل

۱۵ فرسخ = ۴۵ میل[۱]

شوافع، مالکیہ اور حنابلہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے:

۱۶ فرسخ = ۴۸ میل

اور اس سلسلہ میں بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دو صحابی حضرت عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کا عمل بھی نقل کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات چار برید کے سفر پر قصر کیا کرتے تھے[۲] اور ایک برید چار فرسخ کا ہوتا ہے۔ پس یہ رائے دو اکابر صحابہ سے مؤید بھی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق بھی ہے اور پندرہ فرسخ والا قول جس پر علماء خوارزم کا فتویٰ ہے[۳] سے قریب بھی ہے، اس لئے ہمارے زمانہ میں اکثر علماء ہند و پاک نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ ایک فرسخ تین میل کے برابر ہے اور میل سے میل شرعی مراد ہے جو چار ہزار ہاتھ کے برابر ہے[۴] میل انگریزی مراد نہیں۔ پس اس طرح ایک میل شرعی ہزار گز کے برابر ہوا، اور دو ہزار گز، ۱/ کلومیٹر ۸۲۸ میٹر ۸۰ سینٹی میٹر کے مساوی ہے، اس طرح ۴۸ میل ۴۰ء۸۲ء۷ء۸۷ (۸۷ کلومیٹر، ۸۲ میٹر، ۴۰ سینٹی میٹر) کے برابر ہوتا ہے، یہی مسافت سفر ہے۔[۵]

ریل اور بس کی مسافت میں فرق ہو

جس مقام پر جارہا ہو اگر وہاں کے بس اور ٹرین کے راستوں میں تفاوت ہو، یا وہاں جانے کے دو راستے ہوں اور دونوں میں مسافت کا خاصا فرق ہو، ایک راستہ سے مسافت سفر پوری ہو جاتی ہو، دوسرے راستے سے پوری نہ ہوتی ہو، تو اس راستہ کا اعتبار ہوگا جس کو سفر کے لئے اختیار کیا ہے، اگر وہ ۸۷ کلومیٹر ۸۲ میٹر ۴۰ سینٹی میٹر یا اس سے زیادہ ہو تو قصر کرے گا ورنہ نمازیں پوری پڑھے گا۔

"الرجل اذاقصد بلدة والی مقصده طریقان احدهما مسیرة ثلاثة ایام ولیا لیها

---

[۱] کبیری: ۴۹۸، ردالمحتار: ۵۲۷/۱ [۲] بخاری: ۱۴۷/۲ [۳] ردالمحتار: ۵۲۷/۱
[۴] ردالمحتار: ۵۲۷/۱ [۵] ۴۵ میل والے قول پر مسافت ۲۹۶ء۷۲ ہوتی ہے۔

والاخرد ونها فسلك الابعد كان مسافرا عندنا.‘‘[1]

ترجمہ: ’’ایک شخص نے کسی شہر کا قصد کیا اور وہاں کے دو راستے ہیں ایک تین شبانہ روز کا اور دوسرا اس سے کم کا، اور اس شخص نے دور کا راستہ اختیار کیا تو وہ ہمارے نزدیک مسافر شمار ہوگا۔‘‘

سسرال میں قصر کرے یا نہیں؟

ان دنوں ذرائع مواصلات کی سہولت کی وجہ سے دور دراز علاقوں میں باہم عقد نکاح کے واقعات نسبتۂ زیادہ ہوگئے ہیں اور اس سلسلہ میں مسئلہ بکثرت درپیش ہوتا ہے کہ سسرال میں انسان کی حیثیت مسافر کی ہوتی ہے یا مقیم کی۔ یعنی وہاں اسے نمازیں مکمل کرنی چاہئیں یا چار رکعت والی نمازیں دو رکعت ادا کرنی چاہئیں ...... فقہاء نے اس پر بحث کی ہے، یہ بات تو واضح ہے کہ اگر سسرال میں مستقل طور پر بیوی کو رکھتا ہو تو وہ اس کا وطن اصلی ہے، ہاں بیوی کے انتقال کے بعد وہ وطن باقی نہیں رہے گا۔ نیز اگر خود بھی سسرال میں بس گیا ہو تو اب بیوی کے انتقال کے بعد بھی وہ اس کا وطن ہے اور نمازیں مکمل ادا کرنی ہیں۔

لیکن اگر سسرال میں نہ خود آباد ہو نہ بیوی کو مستقل طور پر رکھتا ہو، گاہے گاہے آمد و رفت کا سلسلہ ہو تو اس صورت میں قصر کرے گا یا نماز پوری کرے گا اس میں خود فقہاء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض حضرات نے ایسی صورت میں اس کو مسافر مانا ہے اور جب تک ۱۵/ دنوں کے قیام کی نیت نہ کرے، قصر کرنے کا کہا ہے، قاضی خاں رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے:

’’أولم يكن مولده ولكنه تأهل به وجعله دارايصير مقيما.‘‘[2]

ترجمہ: ’’یا ایسی جگہ ہو جہاں اس کی پیدائش نہ ہو، لیکن اس نے وہاں شادی کرلی ہو اور اس کو گھر بنا لیا ہو تو مقیم ہو جائے گا۔‘‘

لیکن علامہ حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

’’ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الا قامة فقيل لا يصير مقيما وقيل يصير مقيما وهو الا وجه لمامر من حديث عثمان، ولو كان له اهل ببلد تين فأيتهما دخلها صار مقيما.‘‘[3]

ترجمہ: ’’مسافر کسی شہر میں نکاح کرلے اور اقامت کی نیت نہ کرے، تو بعض لوگوں نے کہا کہ مقیم نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے کہا کہ مقیم ہوجائے گا اور یہی زیادہ صحیح ہے جیسا کہ حضرت عثمان

[1] خانيه على هامش الهنديه: ١٦٥/١ [2] خانيه على هامش الهنديه: ١٦٥/١ [3] كبيرى: ٥٠٦

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی حدیث گزر چکی ہے، اگر ایک شخص کی بیوی دو شہروں میں ہو تو ان میں سے جس شہر میں بھی داخل ہوگا مقیم ہو جائے گا۔"

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا رجحان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے مطلقاً "تاہل" کو وطن اصلی ہونے کے لئے کافی مانا ہے:

"(الوطن الاصلی) هوموطن ولادته او تأهله اوتوطنه."[1]

تَرجَمَہ: "وطن اصلی" وہ جگہ ہے جہاں ولادت وشادی ہو یا اس کو وطن بنایا ہو۔"

اور شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے[2] ..... نیز جیسا کہ حلبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی صراحت مذکور ہوئی، حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ سسرال میں اگر مستقل طور پر بیوی کو نہ رکھتا ہو اور نہ خود شوہر نے اس جگہ کو اپنا وطن بنایا ہو، تب بھی سسرال میں نمازیں پوری ادا کرنی چاہئیں۔ واللہ اعلم

منبروں کی نئی وضع

آج کل مسجدوں میں ایسے منبر بنائے جانے لگے ہیں جو زمین سے خاصے اونچے چھجے کی شکل میں ہوتے ہیں اور محراب کی دائیں جانب سے آکر خطیب کو منبر پر کھڑا ہونا پڑتا ہے اور منبر محض ایک کرسی ہوتی ہے جس پر دو خطبہ کے درمیانی وقفہ میں بیٹھا جا سکتا ہے ..... منبر کی یہ صورت بہتر نہیں ہے، اگر اس طرح کا اونچا منبر بنانا ہی ہو تو اس پر تین سیڑھیوں کا لکڑی کا منبر رکھ دیا جائے تاکہ سنت سے مطابقت ہو سکے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا جو منبر بنایا گیا تھا وہ تین سیڑھیوں کا تھا[3] ..... اسی لئے فقہاء نے بھی ایسا منبر بنانے کو کہا ہے جو تین سیڑھیوں والا ہو اور قبلہ کی جانب سے محراب کی بائیں طرف پڑتا ہو[4]

مسجدوں میں پینٹ کا استعمال

مسجدوں کی دیواروں اور لکڑیوں وغیرہ کو پینٹ (PAINT) سے رنگنے کا کیا حکم ہے؟ ..... اس سلسلہ میں دو اصول یاد رکھنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بدبودار چیزوں کے مساجد میں لانے سے منع فرمایا ہے۔ اسی لئے ایسے شخص کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مسجد میں نہ آنے کو کہا ہے جس کے منہ میں پیاز کی بدبو ہو[5] دوسری طرف مسجدوں کی آرائش کی بھی اجازت دی گئی ہے مثلاً آہک پاشی کی جائے یا اس پر سونے کا پانی چڑھایا

---

[1] درالمختار علی هامش الرد: ۵۳۳/۱ [2] ردالمحتار: ۵۴۳/۱ [3] مجمع الزوائد: ۱۸۰/۲

[4] جامع الرموز: ۱۱۸/۱ [5] بخاری ومسلم عن جابر رضی اللہ تعالی عنہ: ۸۲۰/۲ باب مایکرہ من الثوم والبقول فیه

جائے۔

"ولایکرہ نقش المسجدبالجص وماء الذھب."[1]

لہٰذا پینٹ میں اگر بدبو نہ ہو تب تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں مگر پھر بھی زیبائش وآرائش میں زیادہ مبالغہ شرعاً کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے:

"والأولی أن تکون حیطان المسجد البیض غیر منقوشة ولا مکتوب علیه[2]"

تَرجَمۂ: "بہتر ہے کہ مسجد کی دیواریں سفید اور نقش وتحریر سے خالی ہوں۔"

اور اگر بدبو ہو تو بلاضرورت اس کا استعمال مناسب نہیں۔ پہلے سے پینٹ کیا جاچکا ہے اور بو محسوس نہ ہوتی ہو،، تو کھرچ کر صاف کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔

مسجدوں میں قمقمے

مسجدوں میں قمقموں اور بجلیوں کے مسرفانہ اور آرائشی استعمال کا جو سلسلہ چل پڑا ہے وہ کراہت سے خالی نہیں۔ اگر اس کے لئے مسجد کا پیسہ استعمال کیا جائے تب تو ظاہر ہے کہ یہ ایک امانت کا غلط استعمال ہے۔ فقہاء رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے تو ایک تہائی شب سے زیادہ مسجد کا چراغ جلانے سے بھی منع فرمایا ہے۔

"ولا بأس بان یترك سراج المسجد فی المسجد الی ثلث اللیل ولا یترك أكثر من ذالك."[3]

تو ظاہر ہے اس کا جواز کہاں ہوگا؟

دوسرے اس میں مشرکین سے تشبہ اور ان کی نقل بھی ہے کہ وہ اپنی عبادت گاہوں میں اسی طرح قمقموں کا استعمال کیا کرتے ہیں۔ فقہاء نے اسی تشبہ کی وجہ سے مسجدوں میں درخت لگانے سے منع فرمایا ہے کہ عیسائی گرجا میں ایسا ہی کرتے ہیں:

"ویکرہ غرس الشجرة فی المسجد لانه تشبه بالبیعة"[4]

آیات قرآنی کے طغرے

آیات قرآنی کے طغروں کا مسجدوں یا گھروں میں استعمال مناسب نہیں۔ ایک تو اس کا اندیشہ ہے کہ کبھی یہ تحریر رفتہ رفتہ زمین پر گر کر پاؤں میں آجائے۔

---

[1] الفتاویٰ الھندیہ: ۱۰۹/۱ [2] الفتاویٰ الھندیہ: ۳۱۹/۱ [3] الفتاویٰ الھندیہ: ۱۱۰/۱

[4] الفتاویٰ الھندیہ: ۱۱۰/۱ فیمایکرہ فی الصلوة ومالایکرہ

"ولیس بمستحسن کتابة القرآن علی المحاریب والجدران لما یخاف من سقوط الکتابة وأن توطاء"[۱]

اس کے علاوہ لوگوں کی بے اعتنائی کی وجہ سے قرآن کی بے حرمتی بھی ہوتی ہے، جیسے بے توجہ لوگوں کے سامنے تلاوت قرآن مناسب نہیں۔ یہی حکم کتابتِ قرآن کا بھی ہوگا۔ نیز نماز کے دوران عموماً نظر ادھر چلی جاتی ہے اور آدمی دل ہی دل میں اسے پڑھنے لگتا ہے۔ اس طرح خشوع وخضوع اور انابت الی اللہ کی کیفیت متاثر ہوتی ہے۔ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ (متوفی ۹۷۰ھ) نے صراحت فرمائی ہے:

"ویکرہ ان تکون منقوشة بصور او کتابة."[۲]

تَرجَمَہ: ''مسجد کا کسی بھی تحریر یا تصویر سے منقش ہونا مکروہ ہے۔''

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے قرآنی آیات واحادیث کے تختے، کیلنڈر وغیرہ مستثنیٰ ہیں جو دعوت و تبلیغ اور اشاعت دین کے نقطہ نظر سے لکھے جاتے ہیں جیسا کہ فقہاء نے تعلیمی اور اصلاحی مصلحت کے پیش نظر چھوٹے بچوں کے ہاتھ میں قرآن مجید دینے کی اجازت دی ہے۔ حالاں کہ بچوں کے ہاتھ قرآن مجید کی بے حرمتی کا اندیشہ اور قوی امکان ہے۔ پس دعوتی مقصد کے تحت اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے۔

محراب میں تصویریں یا بزرگوں کے نام

محراب میں تصویروں کی نقاشی خواہ وہ کسی بھی ذی روح کی ہو سخت گناہ اور مکروہ ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"أشد کراھة أن یکون امام المصلی ثم من فوق راسه ثم یمینه ثم شماله ثم خلفه."

تَرجَمَہ: ''سب سے زیادہ کراہت اس تصویر میں ہے جو امام کے سامنے ہو، پھر اس میں جو اس کے سر کے اوپر ہو، پھر دائیں پھر بائیں اور پھر پیچھے کی تصویر۔''

اور یہ کہ:

"یکرہ أن یکون فوق رأسه تصاویر أو صورة معلقة."[۳]

تَرجَمَہ: ''مکروہ ہے کہ اس کے سر کے اوپر تصویریں ہوں یا کوئی لٹکی ہوئی تصویر ہو۔''

اس لئے کہ اس میں شرک کا شبہ پیدا ہوتا ہے...... ہمارے زمانے میں قبر پرستی اور اولیاء پرستی کا مرض جس طرح عام ہے، اس فضا میں نمازی کے سامنے دیواروں پر بزرگوں کے نام لکھنا اور ان کے کتبے لگانا بھی کراہت

---

[۱] البحر الرائق: ۲۵۱/۵ [۲] البحر الرائق: ۱۲۲/۱ [۳] ہدایہ: ۱۲۲/۱

سے خالی نہ ہوگا۔ غیر ذی روح کی تصاویر کی فقہاء نے اجازت دی ہے یہاں تک کہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے سورج وچاند اور ستاروں کی تصویروں کا بنانا بھی جائز قرار دیا ہے[1] ...... مگر میرے خیال میں یہ رائے محل نظر ہے۔ چاند، سورج اور ستاروں کی بعض مذاہب میں پرستش کی جاتی ہے اور ان کے عبادت خانوں میں ان کی تصویریں بنائی جاتی ہیں، اس لئے ایسی اور اس قسم کی تمام ہی تصویروں سے پرہیز کرنا چاہئے۔ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً تصویروں کی نقاشی کو مکروہ قرار دیا ہے۔[2]

مساجد میں سونا اور رہنا

آج کل بڑے شہروں میں مساجد کو بعض لوگ مسافر خانہ کے بطور استعمال کرنے لگے ہیں یہ مکروہ اور مسجد کے احترام کے منافی ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے:

"ویکرہ فی المسجد اکل ونوم الاللمعتکف والکلام المباح قیده فی الظهیریة بان یجلس لاجله فی النهر الاطلاق اوجه."[3]

ترجمہ: "معتکف کے علاوہ دوسروں کے لئے مسجد میں کھانا اور سونا مکروہ ہے اور جائز قسم کی دنیوی گفتگو بھی ...... فتاویٰ ظہیریہ کے مطابق یہ اس وقت ہے جب خاص اسی مقصد کے لئے بیٹھے لیکن "نہر" نامی کتاب میں ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے۔"

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو یہ مسجدوں کے مقصود کے خلاف ہے۔ دوسرے سونے کی صورت میں اکثر اوقات فضول گفتگو کی نوبت آتی ہے جو مساجد میں نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس قسم کی دنیوی گفتگو کے لئے مسجد سے متصل ایک چبوترا بنا دیا تھا، جس کا نام "بطیحا" تھا۔[4] تیسرے اس طرح مسجد میں بلا ضرورت اور بار بار خروج ریح کی نوبت آئے گی اور مسجد میں بالقصد خروجِ ریح کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے۔ چوتھے اس طرح مساجد میں جنابت کی نوبت بھی آسکتی ہے اس کے علاوہ اس سے مسجد کا احترام اور اس کی توقیر دل میں کم ہوجاتی ہے ...... ہاں اگر دینی ضرورت کی بناء پر سونا پڑے تو مضائقہ نہیں جیسا کہ تبلیغی اور دینی اجتماعات اور اسفار میں اس کی نوبت آتی ہے اور اس کی نظیر اعتکاف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض وفود کو مسجدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں مہمان بنانا اور ٹھہرانا ہے۔ تبلیغی مقصد کے تحت مسجد میں رہیں، تب بھی بہتر بات ہے کہ مسجد میں داخل ہوتے ہوئے اعتکاف کی نیت کرلی جائے۔

---

[1] ردالمحتار: ۶۰۷/۱ [2] البحرالرائق: ۲۵۱/۵

[3] الدرالمختار بحوالہ مجموعہ الفتاویٰ باب احکام المساجد۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسجد میں سونے والے کی سرزنش کرتے تھے بخاری عن سائب بن یزید رضی اللّٰه تعالٰی عنه. [4] موطا امام مالك

مسجدوں میں اجرت لے کر تعلیم دینا

آج کل عام طور پر شہروں میں مساجد میں صباحی اور مسائی تعلیم کا نظم ہے بلکہ بعض مدارس میں مسجدوں ہی کو بطور درس گاہ استعمال کیا جاتا ہے اوران تمام صورتوں میں معلّمین اجرت لے کر تعلیم دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہے یا نہیں؟

سو اولاً تو قدیم فقہاء خود دینی تعلیم پر اجرت لینے کو ناجائز سمجھتے تھے اور یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک ہے۔ مگر فقہاء نے بعد میں دینی تعلیم کی مصلحت کے پیش نظر اس کی اجازت دے دی اور اب اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح مسجدوں میں بھی اجرت لے کر تعلیم دینے کو فقہاء نادرست قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ مسجدیں عبادت وتذکیر کی جگہ ہیں نہ کہ کسب معاش کی۔ مگر ہمارے زمانہ کے حالات کا تقاضہ ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔ اس لئے کہ عموماً وسائل کے فقدان، دوسرے، جگہ کی عدم دستیابی اور مجبوری کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے۔ اب اگر اس معاملہ میں شدت برتی جائے تو یہ سخت نقصان کی بات ہوگی اور شرعی مصلحت کے خلاف بھی کہ عصری درس گاہوں کے طلباء جو اس طرح صبح وشام تھوڑے وقت میں دین کی بنیادی تعلیم حاصل کر لیتے ہیں وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں اور ایسے جزوقتی یا ہمہ وقتی مدارس کا بند ہونا اس علاقہ کے لوگوں کیلئے تعلیم سے محرومی کا سبب بنے گا۔

بعض بزرگ اس معاملے میں زیادہ ہی شدت برتتے ہیں۔ حالانکہ خود کتبِ فقہ سے مستفاد ہے کہ ضرورۃً مسجد میں تعلیم دی جا سکتی ہے۔

"أما المعلم الذی یعلم الصبیان بأجر إذا جلس فی المسجد یعلم الصبیان لضرورة الحر وغیره لایکره."[1]

تَرجَمَہ: "بچوں کو اجرت لے کر تعلیم دینے والا معلم جب گرمی کی وجہ سے یا کسی اور مجبوری سے مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دے تو مکروہ نہیں ہے۔"

یہاں دیکھئے گرمی کے علاوہ کسی اور ضرورت کے پیش نظر بھی اس کی اجازت دی گئی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اس سے بڑی ضرورت اور کیا ہوگی کہ کوئی دوسری جگہ میسر نہیں ہے اور اگر یہ سلسلہ بھی بند کر دیا جائے تو تعلیمی سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا۔ ہاں اگر دوسری جگہ موجود ہو تو مسجد کی بجائے وہیں تعلیم دینی چاہئے۔

مسجد کے نیچے دکانوں کی تعمیر

آج کل اکثر مسجدوں کے نیچے دکانات اور ملکیاں تعمیر کر دی جاتی ہیں جن سے حاصل ہونے والی آمدنی

[1] خلاصة الفتاوی: ۲۲۹/۱ الفتاویٰ الهندیه: ۱۱۰/۱

سے مسجد کے اخراجات کی تکمیل کی جاتی ہے۔ فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ ایسی صورت میں یہ نچلی منزل ''مسجد'' نہیں بلکہ ایک ایسی عمارت کے درجہ میں ہوگی جسے ''مصالح مسجد'' کے لئے وقف کردیا گیا ہے اور بالائی چھت سے مسجد کا شمار ہوگا۔

علامہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''ان جعل تحته سرداباً لمصالحه ای المسجد جاز کمسجد القدس.''[1]

مگر یہ حکم اس وقت ہوگا جب مسجد کی تعمیر ہی کے وقت ایسی نیت کرلی جائے۔ اگر شروع میں کسی زمین پر مسجد تعمیر کرلی گئی اور بعد کو تہہ خانہ بنایا گیا تو درست نہ ہوگا۔

مسجد میں چندوں کا اعلان

مسجد میں دینی اداروں اور کاموں کے لئے اعلان میں کوئی مضائقہ نہیں، رسول اللہ ﷺ نے بعض مواقع پر جنگی مہمات میں مالی اعانت کے لئے مسجد نبوی میں اعلان فرمایا ہے[2] ...... کسی کو ذاتی اور شخصی ضرورتوں کے لئے البتہ اعلان نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ آپ ﷺ نے مسجدوں میں کسی گم شدہ چیز کے لئے اعلان کے متعلق سخت برہمی کا اظہار فرمایا۔ جس کا تعلق انسان کی شخصی ضرورت سے ہوتا ہے۔ ایک بار ایک مفلوک الحال صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آپ ﷺ اعانت کرانا چاہتے تھے لیکن آپ ﷺ نے اس کے لئے اعلان نہیں فرمایا اور یہ تدبیر اختیار کی کہ برسرِ مجمع وہ خود کھڑے ہوکر نماز ادا کریں تا کہ لوگ ان کو دیکھیں اور مدد کی طرف متوجہ ہوں۔

یہی حکم کتابوں اور کیلنڈروں کے اعلان کا ہونا چاہئے کہ اگر کسی دینی ادارہ یا دارالاشاعت نے ان کو شائع کیا اور ان تک بھی اس کا نفع پہنچتا ہے، تو مسجد میں ان کا اعلان کیا جاسکتا ہے اور اگر شخصی طور پر کتابیں شائع کی گئیں اور اس کے نفع ونقصان کا تعلق خود اس شخص سے ہے، تو اب اس کا اعلان درست نہ ہوگا۔

ایک مسجد کا قرآن دوسری مسجد میں

شہروں میں آج کل یہ مسئلہ کثرت سے پیش آرہا ہے کہ بعض اہم مساجد میں لوگ بڑی تعداد میں قرآن مجید اور اس کے پارے لا کر رکھتے ہیں جو ضرورت سے زیادہ ہوتے ہیں، جب کہ دوسری مسجدوں بالخصوص گاؤں، دیہات اور قصبات کی مساجد میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔

دین کے مجموعی مزاج اور فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حالات میں ان مسجدوں سے دوسری

[1] الدر المختار: ۵۷۲/۲　　[2] دیکھئے مشکوۃ المصابیح: ۳۵۱/۲ باب مناقب عثمان

ضرورت مند مسجدوں میں پاروں کی منتقلی میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے:

"ان وقف علی المسجد جاز ویقرء فیه ولا یکون محصورا علی هذا المسجد وبه عرف حکم کتب الاوقاف من محلها للا نتفاع بها."[1]

ترجمہ: "اگر (مصحف) مسجد پر وقف کردے تو جائز ہے اور اس میں تلاوت کی جائے گی اور وہ اسی مسجد کے لئے مختص نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ وقف کی کتابیں انتفاع کے لئے اپنی جگہ سے منتقل بھی کی جاسکتی ہیں۔"

مساجد میں کیلنڈر

آج کل بعض ایسی تقویمیں شائع کی جاتی ہیں جن میں اوقات نماز، دینی مضامین، احادیث اور آیات کے ٹکڑے درج کئے جاتے ہیں اور اس کی طباعت میں اقتصادی سہولت کے لئے تجارتی اشتہار بھی درج کردیئے جاتے ہیں، جن کی مقدار دوسرے مضامین کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔

ایسے کیلنڈروں کا مسجدوں میں آویزاں کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کیلنڈروں کا اصل مقصود دعوت واشاعت دین ہے۔ اشتہارات کی حیثیت ذیلی ہوتی ہے اس لئے ان کا اعتبار نہ ہوگا۔

فرقہ وارانہ فسادات کے مہلوکین شہداء ہیں؟

ان دنوں جو مسلمان فرقہ وارانہ فسادات میں مارے جاتے ہیں۔ اگر وہ ظلماً مارے گئے ہوں تو شہید ہیں شہید صرف وہی نہیں ہے جو میدان جہاد میں قتل کیا گیا ہو بلکہ ہر وہ شخص ہے جس کو ظلماً ہلاک کردیا گیا ہو، دھاری دار ہتھیاروں ہی سے ان کی موت واقع ہوئی ہو یہ بھی ضروری نہیں۔ ظالم کافروں، باغیوں اور راہزنوں کے ہاتھوں جس طور بھی موت واقع ہوئی ہو شہادت ہے، بندوق سے، بم سے یا کسی اور ذریعہ سے، بہ قول صاحب ہدایہ:

"ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأى شئ قتلوه."[2]

ترجمہ: "شہید وہ بھی ہے جس کو حربی، باغی یا راہزن قتل کردے، خواہ کسی طرح بھی قتل کردے۔"

اگر یہ شہید بالغ، پاک اور مظلوم ہو اور زخمی ہونے اور وفات کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو کہ سامان دنیا سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملا ہو تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، صرف نماز پڑھی جائے گی۔[3]

---

[1] الدرالمختار: ۳/۳۷۵ [2] الهدایه: ۱/۸۳ [3] بدائع الصنائع: ۱/۲۲۰

مساجد کے لئے غیر مسلموں کا چندہ

مسجد میں غیر مسلموں کا چندہ قبول کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے مساجد کی تعمیر و مرمت میں غیر مسلموں کا چندہ قبول کرنے کو منع کیا ہے، چنانچہ تفسیر خازن میں "ماکان للمشرکین أن یعمروا مساجداللّٰہ"[1] کے ذیل میں لکھا گیا ہے:

"واختلفوا في المراد بالعمارة على قولين، أحدهما أن المراد بالعمارة العمارة المعروفة من بناء المسجد وتشييدها ومرمتها عند خرابها، فيمنع من الكافر حتى لو أوصى بناء مسجد لم تقبل وصيته."[2]

تَرجَمہ: "عمارت سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے دو قول ہیں ایک یہ کہ عمارت سے تعمیر یعنی مسجد بنانا اور اس کو پختہ کرنا اور مرمت طلب ہونے پر مرمت کرنا وغیرہ مراد ہے، لہٰذا کافر کے لئے یہ چیز ممنوع ہوگی، یہاں تک کہ اگر وہ کسی مسجد کی تعمیر کی وصیت بھی کر جائے تو اس کی وصیت قبول نہ ہوگی۔"

لیکن بعض فقہاء نے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ چندہ دینے والا غیر مسلم بھی اسے اپنے عقیدہ کے مطابق کارِ ثواب تصور کرتا ہو۔

"ان شرط وقف الذمي أن يكون قربة عندنا وعندهم كالوقف على الفقراء وعلى مسجد القدس بخلاف الوقف على بيعة فانه قربة عندهم فقط أو على حج أو عمرة فانه قربة عندنا فقط."[3]

تَرجَمہ: "غیر مسلم کا وقف قبول کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے اور ان کے عقیدہ کے مطابق کارِ خیر متصور ہو، جیسے محتاج و نادار لوگوں اور مسجد اقصیٰ کے لئے وقف کرنا، برخلاف گرجا گھر پر وقف کرنے کے، یہ صرف ان کے نزدیک کارِ ثواب ہے، یا حج و عمرہ کے لئے یہ صرف ہمارے نزدیک کارِ ثواب ہے۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

❶ غیر مسلموں سے دینی کاموں میں چندہ قبول کرنے سے حتی الوسع احتیاط برتنا چاہئے۔

❷ اگر کسی مصلحت یا ضرورت کی بناء پر ان کے تعاون سے استفادہ کرنا ہی پڑے تو ضروری ہے کہ وہ اس کو

---

[1] تفسیر ماجدی: ۱/ ۳۹۷ ط: پاکستان [2] التوبہ: ۱۷ [3] ردالمحتار: ۳/ کتاب الوقف

اپنے عقیدہ کے مطابق کارِثواب تصور کرتا ہو۔

③ یہ اندیشہ نہ ہو کہ آئندہ وہ اپنی عبادت گاہ یا مشرکانہ تیوہار و رسوم کے لئے تعاون طلب کریں گے۔

④ حکومت کے تعاون کی نوعیت علاحدہ ہے، اس لئے کہ جمہوری ملکوں میں حکومت تنہا کافروں کی نہیں ہوتی بلکہ اس میں مسلمان اور غیر مسلم سب شریک ہوتے ہیں، اس لئے اس کی حیثیت قومی حقوق کی ہے نہ کہ تبرع اور عطا کی۔

قبرستان کی اراضی میں مساجد وغیرہ کی تعمیر

قدیم مسلمان شہروں میں موقوفہ وسیع قبرستان کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف مسلمانوں کو دینی و ملی ضرورتوں کے لئے اراضی مطلوب ہوتی ہیں، بعض اوقات خود مساجد کی تعمیر یا توسیع کی ضرورت ہوتی ہے اور قبرستان کے علاوہ کوئی موزوں جگہ میسر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں قبرستان کا ایسا قدیم حصہ جس میں دفن کئے گئے مردوں کے مٹی بن جانے کا غالب گمان ہو۔ علماء و ارباب افتاء کے مشورہ سے ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

ہندوستان کے ممتاز فقیہ مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس پر شارح بخاری علامہ عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:[1]

"لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد لم أربذالك بأسا وذالك لأن المقابروقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فاذا درست واستغنى عن الدفن فيها جازصرفها الى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز التمليك لأحد فمعنا هما على هذا واحد."[2]

تَرجَمَہ: ''مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان مٹ گیا ہو اور اس میں مسجد تعمیر کرے تو میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ کیوں کہ قبرستان مردوں کی تدفین کے لئے مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک ہے، کوئی فرد اس کا مالک نہیں ہوسکتا، لہٰذا جب قبرستان کے آثار مٹ جائیں اور اس میں دفن کرنے کی حاجت باقی نہ رہے تو مسجد میں اس کو صرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ مسجد بھی من جملہ مسلمانوں کی اوقاف کے ہے، کسی کے لئے اس کا مالک بن جانے کی گنجائش نہیں۔

---

[1] امداد الفتاوی: ۵۷۹/۲ بنانمودن مکان انجمن در قبرستان معطل

[2] عمدة القاري: ٤/ كتاب الصلوة، بيان حكم نبش قبور المشركين الخ

اس طرح ان دونوں کی روح ایک ہی ہے۔"

ویران قبرستان پر مساجد یا فلاحی مقصد سے عمارت کی تعمیر

اگر قبرستان بہت قدیم ہو اور گمان غالب ہو کہ دفن ہونے والے اجسام بوسیدہ اور مٹی ہوگئے ہوں گے، نیز اگر قبرستان کی حاجت باقی نہ رہی ہو تو ایسی صورتوں میں اس پر فلاحی مقاصد کے لئے بلڈنگ یا مسجد کی تعمیر وتوسیع جائز و درست ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری ہے:

"ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعه والبناء علیه." [۱]

ترجمہ: "اگر مردہ بوسیدہ ہوجائے اور خاک میں مل جائے تو اس قبر میں دوسروں کو دفن کرنا درست ہے، اس جگہ کھیتی کرنا اور عمارت تعمیر کرنا جائز ہے۔"

اسی سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر قبرستان زیر استعمال ہو، لیکن اس کے تحفظ اور ضروریات کی تکمیل کے لئے قبرستان کے چاروں طرف تعمیر کی ضرورت محسوس کی جاتی ہو تو ایسی صورت میں قبرستان کے مفادات کے تحفظ کے لئے یہ عمل بھی درست ہوگا۔

اوقافی جائیداد کی خرید وفروخت

فی زمانہ اوقاف کی بہت سی جائیداد نہایت کم نفع آور بن گئی ہیں، کرایہ دار عمارتوں پر قابض ہوتے ہیں اور کرایہ ادا نہیں کرتے ہیں، یا نہایت ناواجبی کرایہ دیتے ہیں، راقم الحروف کے علم میں ہے کہ اوقاف کی بعض عمارتیں، جن کا موجودہ حالات میں اقل ترین کرایہ ہزار دو ہزار ہونا چاہئے، محض پچاس ساٹھ روپے ادا کیا جاتا ہے، قانونی پیچیدگیوں کی وجہ سے ایسی عمارتوں کی بازیابی اور کرایہ داروں کا تخلیہ اکثر اوقات جوئے شیر لانے سے کم مشکل نہیں ہوتا، البتہ بعض اوقات یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ اسی کرایہ دار یا کسی اور صاحب رسوخ آدمی سے عمارت فروخت کردی جائے، اس طرح ایک خطیر رقم حاصل ہوجاتی ہے، جس سے آمدنی کے دوسرے وسائل پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں وقف کے مفادات کی حفاظت اس کی افادیت میں اضافہ اور دینی مصالح کے تحت اس طرح کا عمل کرنا جائز ہے اور جو جائیداد کسی وجہ سے اپنا نفع کھو چکی ہو، اس کو تبدیل کرکے اس کی آمدنی سے دوسرے نفع آور ذرائع کے حصول میں کوئی قباحت نہیں کہ یہ واقف کے منشا کی تکمیل اور وقف کے مقاصد میں تعاون ہے۔ فقہاء نے بنیادی طور پر وقف کے احکام میں اسی کو ملحوظ رکھا ہے کہ اس کو زیادہ

---

[۱] ہندیہ: ۱/۱۶۷

سے زیادہ نافع اور مفید بنایا جائے، اس سلسلہ میں فقہاء کی یہ تصریحات ملاحظہ کئے جانے کے لائق ہیں:

"وكذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لاتحتمل الزراعة ولاتفضل غلته عن مؤنة، ويكون صلاح الارض فى الاستبدال بأرض أخرى، وفى نحو هذا عن الانصارى صحة الشرط، لكن لا يبيع الاباذن الحاكم وينبغي للحاكم اذا رفع اليه ولا منفعة فى الوقف أن ياذن فى بيع اذا راٰه انظر لاهل الوقف ...... ولو أريد تجويز الاستبدال بغيرشرط الاستبدال فيما إذا كان أحسن للوقف كان حسنا."[1]

ترجمہ: "اسی طرح وقف کی زمین جب کہ اس کی آمدنی اس قدر کم ہو کہ اس سے کاشت بھی نہ ہوسکے اور آمدنی اخراجات سے زیادہ نہ ہو پائے، اور دوسری زمین سے تبادلہ میں وقف کے لئے نفع اور بہتری ہو، اس طرح کی واقف کی جانب سے شرط لگانا درست ہے، جیسا کہ فقیہ انصاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے منقول ہے۔ البتہ مناسب ہوگا کہ حاکم کی اجازت کے بغیر فروخت نہ کیا جائے اور حاکم کا فریضہ یہ ہے کہ جب معاملہ اس کے سامنے پیش ہو۔ اور وقف کی اس زمین کو برقرار رکھنے کی صورت میں نفع نہ ہو، اور بیچنے کو مستحقین وقف کے لئے زیادہ بہتر محسوس کرے، تو اس کو فروخت کرنے کی اجازت دے دے اور اگر شرط استبدال کے بغیر بھی اس صورت میں جب کہ تبادلہ وقف کے لئے بہتر ہو، استبدال کا جواز مراد ہو تو بہتر ہوگا۔"

"ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر، يرغب الناس فى استئجار بيوتها، وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع أو النخيل، كان للقيم أن يبنى فيها بيوتا فيواجرها."[2]

ترجمہ: "اگر زمین شہر کی آبادی سے ملی ہوئی ہے، لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہاں ہیں اس کی آمدنی کھیتی اور کھجور کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے تو وقف کے نگران کے لئے جواز ہے کہ اس میں بلڈنگ تعمیر کریں اور اسے کرایہ پر لگا دیں۔"

غیر عربی زبان میں خطبہ

خطبہ جمعہ کی زبان کے سلسلہ میں سلف صالحین رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ مالکیہ، شوافع، اور حنابلہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک خطبہ عربی زبان میں واجب ہے یہی رائے فقہائے احناف میں امام ابو یوسف

[1] فتح القدير: ٦/٢٢٨ [2] فتاویٰ عالمگیری: ٢/٣٣٤، الباب الخامس

وامام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کی ہے۔ ہاں، ایسا شخص جو عربی میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو، عجمی زبان میں بھی صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کے نزدیک خطبہ دے سکتا ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کے نزدیک جو شخص عربی میں خطبہ دینے پر قدرت رکھتا ہو وہ بھی غیر عربی زبان میں خطبہ دے سکتا ہے، علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کا بیان ہے:

"لم یقید الخطبة بکونها بالعربیة اکتفاء بماقدمه فی باب صفة الصلوة من انها غیر شرط ولومع القدرة علی العربیة عنده خلافا لهماحیث شرطاها الاعندالعجز." [1]

تَرجَمہ: "مصنف نے خطبہ کے عربی میں ہونے کی قید نہیں لگائی کیوں کہ باب صفۃ الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کے نزدیک گو عربی پر قادر ہو پھر بھی عربی میں خطبہ دینا شرط نہیں، صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کو اس سے اختلاف ہے ان کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ جائز ہونے کے لئے عربی زبان سے عاجز ہونے کی شرط ہے۔"

مولانا محمد علی مونگیری رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ نے امام سرخسی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کی "محیط" سے نقل کیا ہے:

"لوخطب بالفارسیة جازعندابی حنیفة علی کل حال وروی بشر عن أبی یوسف أنه إذا خطب بالفارسیة وهویحسن العربیة لایجزیه إلا أن یکون ذکراللّٰه فی ذلک بالعربیة فی حرف اواکثر." [2]

تَرجَمہ: "اگر فارسی زبان میں خطبہ دے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کے نزدیک بہرصورت جائز ہے بشر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ نے امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص اچھی طرح عربی سے واقف ہو اس کے لئے فارسی زبان کا خطبہ ناکافی ہے سوائے اس کے کہ خطبہ میں اللہ کا ذکر ایک یا اس سے زیادہ حرف میں عربی زبان میں بھی آگیا ہو۔"

زبان کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ اور ان کے صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کے درمیان تین امور میں اختلاف ملتا ہے، اول اس میں کہ نماز کا تحریمہ غیر عربی میں ہوسکتا ہے یا نہیں دوسرے اس میں کہ قرآن مجید کی قرأت غیر عربی زبان میں درست ہے یا نہیں؟ تیسرے اس میں کہ خطبہ عربی میں دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟......
قرأت قرآن کے مسئلہ میں امام صاحب نے صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کی رائے کی طرف رجوع کیا ہے اور امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کا رجحان ہے کہ خود صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰیؒ نے قرأت کے علاوہ دونوں مسئلوں میں اپنی رائے سے امام صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیؒ کی رائے کی طرف رجوع کرلیا تھا چنانچہ علامہ طحطاوی، تاتارخانیہ سے

[1] ردالمحتار: ۵۴۳/۱　　[2] الفصل الخامس والعشرون، بحث النوع الثانی

سے نقل کرتے ہیں:

"أن الشروع بالفارسية كالتلبية يجوز إتفاقا أي لغير العاجز فظاهره رجوعهما إليه لا هو إليهما وهذا عكس القراءة فانه رجع اليهما."[1]

ترجمہ: "فارسی زبان میں نماز شروع کرنا (یعنی تحریمہ کہنا) تلبیہ کی طرح ایسے شخص کے لئے بھی جائز ہے جو عربی میں کہنے سے عاجز نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں خود صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کی طرف رجوع کیا ہے نہ کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی طرف۔ اس کے برعکس فارسی میں قراءت قرآن کا مسئلہ ہے کہ اس میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع فرمایا ہے۔"

جہاں تک خطبۂ جمعہ کی بات ہے تو وہاں یہ اختلاف قائم و باقی ہے، اس لئے کہ شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک طرف یہ صراحت بھی کی ہے کہ:

"الأصح أن الامام رجع إلى موافقة صاحبيه في عدم جواز الشروع في الصلوة بالفارسية وغيرها من أي لسان غير عربي لغيرالعاجز عن العربية."[2]

ترجمہ: "صحیح تر قول یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے لئے جو عربی زبان سے عاجز نہ ہو فارسی زبان میں تحریمہ کے مسئلہ میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے کی طرف رجوع کرلیا ہے، نیز اس بات میں بھی کہ نماز اور غیر نماز میں ایسے شخص کے لئے غیر عربی زبان میں قراءت قرآن جائز نہیں۔"

اور یہی شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں جو خطبۂ جمعہ کے مسئلہ میں رجوع کا ذکر کئے بغیر امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب نقل کرتے ہیں:

"الرابع الخطبة ولو بالفارسية من قادر على العربية."[3]

ترجمہ: "چوتھے۔ خطبہ، گو فارسی زبان میں ہو اور ایسا شخص خطبہ دے رہا ہو جو عربی زبان پر قدرت بھی رکھتا ہو۔"

اور پھر طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسا فقیہ اور بالغ نظر شارح اس پر سکوت اختیار کرتا ہے اور کچھ کہے بغیر آگے گزر جاتا ہے، علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے صراحت کی ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف قراءت قرآن ہی کے مسئلہ میں رجوع کیا ہے، دوسرے مسائل میں نہیں۔

[1] طحطاوی علی المراقی [2] مراقی الفلاح: ۱۲۶ [3] مراقی الفلاح: ۲۷۷

"إنما رجوع الامام انما ثبت بالقراءة بالفارسية فقط."[1]

ترجمہ: "امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے فارسی زبان میں صرف قرأت قرآن ہی کے مسئلہ میں صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔"

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"ولو خطب بالفارسية يجوز."[2]

ترجمہ: "فارسی میں خطبہ جائز ہے۔"

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"افضل آنست کہ خطبہ بزبان عربی باشد ونزد ابوحنیفہ بغیر عربی نیز جائز است بزبانیکہ باشد۔"[3]

ترجمہ: "افضل ہے کہ خطبہ عربی زبان میں ہو، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر عربی میں جائز ہے کوئی سی بھی زبان ہو۔"

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محل لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ بھی غالباً اس کو جائز تصور کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"خطبہ خواندن بزبان غیر عربی فارسی باشد یا دیگرے نزد امام اعظم بدون عذر و عجز جائز است ما خلاف افضل است ونزد صاحبین درست نیست۔"[4]

ترجمہ: "غیر عربی زبان میں خطبہ دینا فارسی ہو یا کوئی اور زبان امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بلا عذر و مجبوری بھی جائز ہے لیکن خلاف افضل ہے اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست نہیں ہے۔"

جو حضرات عربی زبان میں خطبہ کو ضروری قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ "خطبہ" ذکر ہے اس لئے اس کو اس زبان میں ہونا چاہئے جس زبان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور ظاہر ہے وہ عربی زبان ہے، یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا کہ فارسی اور عجمی علاقوں میں سلف کے زمانہ میں عربی کے بجائے مقامی زبان میں خطبہ دیا گیا ہو...... جو حضرات مخاطب کی زبان میں خطبہ کی اجازت دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ خطبہ کا مقصد بنیادی طور پر تذکیر و موعظت ہے، خطبہ کا یہ مقصد خود اس کے لفظ سے بھی ظاہر ہے، فقہاء کی صراحتوں سے بھی اور ان خطبات کے مضامین سے بھی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں اور جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواقع و حالات کی مناسبت سے ہدایات کی ہیں اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب خطبہ

---

[1] درالمختار علی هامش الشامی: ۳۲۵/۱　[2] فتاویٰ سراجیه: ص ۱۷، باب الجمعة

[3] شرح سفر السعادة: ۲۶۷　[4] مجموعة الفتاویٰ علی هامش خلاصة الفتاوی: ۱۴۱/۱

مخاطب کی زبان میں دیا جائے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ ایک تو یقین کے ساتھ یہ کہنا ہی مشکل ہے کہ کہیں غیر عربی زبان میں خطبہ نہ دیا گیا ہو یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ عدم ذکر عدم ثبوت کی دلیل نہیں ہوتا، دوسرے اس وقت عربی ایک فاتح قوم کی زبان تھی اور یہ ایک قومی نفسیات ہے کہ مفتوح قومیں فاتح قوم کی زبان کو سیکھنے کی سعی کرتی ہیں، جس کی مثال موجودہ دور میں انگریزی زبان ہے، اب حالات اس سے یکسر مختلف ہیں اور احوال کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہوا کرتی ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ عربی زبان میں خطبہ کی رائے راجح اور اکثر سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کے مسلک کے مطابق ہے اور موعظت وتذکیر کے مقصد کو پورا کرنے کے لئے خطبہ سے پہلے مقامی زبان میں وعظ وتقریر کے ذریعہ اس مقصد کو حاصل کیا جاسکتا ہے، البتہ اردو یا غیر عربی زبان میں خطبہ کو بدعت اور کراہت سے موسوم کرنا اور اس معاملہ میں شدت برتنا مناسب نہیں ہے۔

غیر عربی زبان میں خطبہ کے موضوع پر عرب علماء محققین نے بھی خاصی بحث کی ہے اور اسلامک فقہ اکیڈمی، رابطہ عالم اسلامی جدہ نے اپنے پانچویں، سمینار منعقدہ ۸/تا۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ میں اس موضوع پر جوبات بہ اتفاق رائے طے کی ہے وہ یہ ہے۔

''معتدل اور قابل قبول رائے یہ ہے کہ جن ممالک کی زبان عربی نہ ہو وہاں عربی زبان ہی میں جمعہ وعیدین کے خطبے دینا شرط نہیں ہے، البتہ بہتر ہے کہ خطبہ کا تمہیدی حصہ اور خطبہ میں آنے والی آیات قرآنی عربی زبان میں ہوں، تاکہ غیر عرب عربی زبان سننے کے عادی ہوں۔ قرآن کا سیکھنا اور اس کی زبان میں اس کی قرأت آسان بھی ہے، پھر خطیب سامعین ہی کی زبان میں ان کو نصیحت کرے اور ان کو دعوت دے۔''

سمندری جہاز میں نماز جمعہ

حجاج کو اکثر اوقات یہ مسئلہ پیش آتا ہے کہ سمندری جہاز میں نماز جمعہ ادا کی جائے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک چونکہ نماز جمعہ صحیح ہونے کے لئے ''شہر'' (مصر) ہونا بھی شرط ہے، اس لئے نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہیں۔ دوسرے فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں بھی سمندر میں جمعہ کی نماز حالت سفر میں ہونے کے باعث واجب تو نہ ہوگی لیکن ادا کرلی جائے تو کافی ہوجائے گی۔[1]

دیہات میں جمعہ کی نماز

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط احناف کے نزدیک شہر ہونا ہے لیکن خود احناف کے نزدیک اس

[1] مستفاد از بدایۃ المجتہد: ۱/۱۶۱ الفصل الثانی فی الارکان

بارے میں خاصا اختلاف ہے کہ شہر (مصر) کا اطلاق کسطرح کی آبادی پر ہوگا؟ اس سلسلہ میں متداول اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

❶ قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں ہر پیشہ وحرفت کا آدمی موجود ہو، عام انسانی ضروریات کی تمام چیزیں دستیاب ہوں اور قاضی بھی موجود ہو جو اسلامی سزا جاری کرتا ہو۔

❷ جس کی مجموعی آبادی دس ہزار ہو۔

❸ جہاں دس ہزار ایسے لوگ ہوں جو جنگ کے کام آئیں۔

❹ اگر دشمن حملہ آور ہو تو وہ آبادی خود اپنے دفاع کی اہل ہو۔

❺ جہاں امیر و قاضی موجود ہوں۔

❻ اس آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں اکٹھے ہو جائیں تو مسجد ان کے لئے ناکافی ہو۔

❼ ایسا مرکز ہو کہ ایک پیشہ کا آدمی دوسرے پیشہ میں لگے بغیر ایک ایک سال تک صرف اپنے پیشہ سے زندگی بسر کر لے۔

❽ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ امیر جس کو شہر قرار دے دے، وہ شہر ہے۔[1]

❾ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ وہ جگہ جہاں مفتی، امیر اور قاضی موجود ہوں، احکام و حدود قائم ہوں یا کم از کم بالقوہ قائم کئے جاسکتے ہوں اور اس کے مکانات منیٰ کے مکانات کے برابر ہوں۔[2]

❿ حضور ﷺ کے زمانہ میں مکہ ومدینہ کی جو کیفیت تھی، جو جگہ اس کے مطابق ہو وہ شہر ہے۔[3]

⓫ جہاں کی آبادی چار ہزار ہو۔[4]

⓬ جہاں کی آبادی ایک ہزار ہو۔[5]

حقیقت یہ ہے کہ "مصر" (شہر) ان اصطلاحات میں سے ہے کہ کتاب وسنت میں اس کی تحدید وتعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے اس کا مدار عرف پر ہے، لوگوں کے عرف میں جس زمانہ میں جو جگہ شہر کہلائے اور حکومت کی طرف سے جس کو شہر کی حیثیت دی جائے، وہی "شہر" ہے، تاہم ہندوستان وغیرہ کے موجودہ حالات میں ...... کہ بعض علاقوں میں جمعہ ہی مسلمانوں کی شناخت رہ گئی ہے اور اسی کے ذریعہ نماز اور اسلام سے لوگ اپنی وابستگی کا احساس کرتے ہیں ...... ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آراء وخیالات کے ان اختلافات سے فائدہ اٹھا کر شہر کے مفہوم میں جس قدر توسیع ممکن ہو، پیدا کی جائے کہ جمعہ محض ایک عبادت ہی نہیں، تذکیر ودعوت بھی ہے۔

---

[1] عمدة القاري: ١٨٧/٦　[2] طحطاوي علی مراقي الفلاح: ص ٢٣٢　[3] حواله سابق
[4] الكوكب الدري: ١٩٩/١　[5] حاشيه كوكب عن جامع الرموز: ١٩٩/١

مسلمانوں کی اجتماعیت کا اظہار بھی ہے اور اسلام کا ایک شعار بھی ...... فقہاء نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ جس جگہ کے تمام لوگ اگر وہاں کی بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ مسجد نا کافی ہو جائے، اس آبادی پر "شہر" کا اطلاق ہوگا۔[1]

یہ قول ایسا ہے کہ اس سے مصر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس قول پر فتویٰ دیا جائے۔

جنگ کے دوران نماز

جنگ کے دوران اگر لوگ مامون ہوں، تب تو اسی طرح نماز ادا کرنی چاہئے جو معمول ہے اور اگر ایسے حالات نہ ہوں کہ پرسکون طور پر نماز ادا کی جاسکے بلکہ دشمنوں کا سخت اندیشہ ہو تو اپنی اپنی سواری پر اشارہ سے رکوع وسجدہ کرتے ہوئے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے اور اگر قبلہ رخ ہونے میں خطرہ ہو تو جدھر ممکن ہو رخ کر کے نماز پڑھے:

"و إن اشتد الخوف صلوا ركبانا وحدانا يؤمون بالركوع والسجود إلى أي جهة شاء وا إذا لم يقدرواعلى التوجه إلى القبلة."[2]

لیکن اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ جہاد کرتے ہوئے درمیان میں نماز کی نیت بھی کر لے بلکہ ایسے مواقع پر بعد میں قضا کر لینی چاہئے۔ جیسا کہ آپ ﷺ نے غزوۂ احزاب کے موقع پر چار نمازوں کی قضا فرمائی تھی۔

ٹرین میں نماز

ٹرین میں نماز پڑھنی درست ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی عذر نہ ہو مثلاً آگے کوئی اسٹیشن آنے والا ہو، جہاں اتر کر نماز ادا کی جاسکتی ہو تو بھی نماز ہو جائے گی۔ چنانچہ فقہاء نے ایسی سواری کو جسے جانور کھینچ کر لے جائے اور اس کا کوئی حصہ جانور کے جسم پر رکھا ہوا نہ ہو "سریر" یعنی تخت کے درجہ میں رکھا ہے اور بلا عذر اس پر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ اور اگر اس کا ایک حصہ جانور کے اوپر رکھا ہوا ہو جیسے کجاوہ وغیرہ ہوتا ہے۔ اس پر نماز پڑھنا جانور پر نماز پڑھنے کے مترادف ہے جس کی اجازت بدرجہ ضرورت دی جاتی ہے۔

ٹرین میں ڈبے انجن پر نہیں ہوتے بلکہ اس سے ملحق ہوتے ہیں۔ انجن کی قوت ان کو کھینچتی ہے اس لئے وہ بھی سریر کے درجہ میں ہے اور بلا عذر بھی نماز ان پر درست ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"وأما الصلوة على العجلة إن كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير اولاتسير فهي صلوة على الدابة تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم

[1] الدر المختار مع الرد: ۵۳۶/۱ [2] المختصر القدوری: ص ۳۱ باب صلوة الخوف

یکن طرف العجلة علی الدابة جازوھی بمنزلة الصلوة علی السرِیر."[1]

ترجمہ: "سواری پر نماز کا مسئلہ یوں ہے کہ اگر گاڑی کا ایک حصہ بہر حال جانور کے اوپر رہتا ہو۔ چاہے وہ چلے یا نہ چلے تب تو اس گاڑی پر نماز کی ادائیگی خود جانور ہی پر نماز کی ادائیگی ہے۔ عذر کی بناء پر درست ہے۔ بلا عذر جائز نہیں اور اگر گاڑی کا ایک حصہ جانور پر نہ ہو تو نماز درست ہے اور وہ تخت پر نماز پڑھنے کے حکم میں ہے۔"

البتہ فقہ کے عام اصول کے مطابق کھڑے ہونے پر قدرت ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔

ٹیپ ریکارڈ کی قرأت پر سجدۂ تلاوت

ٹیپ ریکارڈ سے تلاوت ہو تو یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک یہ کہ کیا اس کے بھی وہی آداب ہوں گے جو براہ راست قاری سے سننے کے ہیں؟ دوسرے اگر اسی طرح آیت سجدہ کی تلاوت ہو تو کیا اس کی وجہ سے سجدہ واجب ہو جائے گا؟

قرآن سننے کے آداب کا تعلق ان تمام صورتوں سے ہے جن میں کسی مسلمان کے کان میں کلام الٰہی کے الفاظ پہنچ جائیں۔ خواہ وہ خود تلاوت کرنے والے کی زبان سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔ اس لئے سماعت کے آداب یعنی خاموشی اختیار کرنا اور قرآن مجید کی طرف متوجہ رہنا ٹیپ ریکارڈ سے قرآن سنتے وقت بھی ضروری ہے اور سننے والے کو چونکہ اسی بنیاد پر اجر ملتا ہے۔ اس لئے انشاء اللہ اجر بھی ملے گا۔ جہاں تک سجدۂ تلاوت کی بات ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ خود تلاوت کرنے والے (تالی) سے سنے اور اس کی زبان اس کے لئے متحرک ہو۔ ٹیپ ریکارڈ کی تلاوت خود تالی کی تلاوت نہیں ہے بلکہ اس کی زبان سے ہونے والے تموج کو محفوظ رکھنے کے بعد بعض دوسرے ذرائع سے اس کے اندر آواز پیدا کر دی جاتی ہے اس لئے اس سے سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔ اور اس کی نظیر فقہاء کی یہ تصریح ہے کہ سکھائے ہوئے پرندوں اور گونج سے پیدا ہونے والی صدائے بازگشت سے سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔

"ولا تجب اذا سمعها من طیر ھو المختار... وان سمعها من الصدی لا تجب علیه کذافی الخلاصة."[2]

ریڈیو وٹی وی پر تلاوت

ریڈیو کے ذریعہ قرآن مجید نشر کئے جانے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ قاری تلاوت کرے اور براہ راست

---

[1] قاضی خان علی ھامش الھندیة: ۱/۱۷۱　　[2] الفتاویٰ الھندیة: ۱/۱۳۲ فصل فی سجود التلاوة

اسے نشر کیا جائے، اس صورت میں قرآن مجید اصل تلاوت کرنے والے سے سنا جاتا ہے، اس لئے آیت سجدہ پڑھی جائے تو سجدہ واجب ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ تلاوت کو ٹیپ کرلیا جائے اور پھر اسے ریڈیو کے ذریعہ نشر کیا جائے، اس صورت میں یہ براہ راست اس کی تلاوت نہیں ہے، بلکہ پہلے سے کی ہوئی تلاوت کا تکرار واعادہ ہے، اس صورت میں سننے والوں پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا، یہی حکم ٹی وی کا بھی ہے کہ براہ راست ٹیلی کاسٹ کی جائے تو سامعین پر سجدہ واجب ہوگا، اور اگر پہلے تلاوت کی ویڈیو کیسٹ تیار کرلی جائے پھر اس کیسٹ کو نشر کیا جائے تو سامعین پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا...... عام طور پر آج کل ریڈیو اور ٹی وی میں براہ راست نشر وابلاغ نہیں ہوا کرتا، بلکہ پہلے کیسٹ تیار کی جاتی ہے پھر اسے نشر کیا جاتا ہے، تاہم براہ راست نشر وابلاغ بھی متروک نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی مناسب ذریعہ سے صحیح نوعیت معلوم نہ ہو تو ازراہ احتیاط سجدۂ تلاوت کرلینا چاہئے۔

آیت سجدہ کا ٹائپ یا کمپوزنگ

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت اصل میں دو ہی صورتوں میں واجب ہوتا ہے...... ایک تلاوت کرنے والے پر، دوسرے سننے والے پر۔[1]

اس لئے اگر آیت سجدہ کی کتابت کی جائے یا اسے ٹائپ یا کمپوز کیا جائے اور زبان سے آیت کا تکلم نہ کیا جائے یا صرف اس کے ایک ایک حرف تہجی کا تلفظ کیا جائے تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا، چنانچہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها أو تهجأ لايجب عليه سجود."[2]

تَرجَمَہ: "سجدہ کی تلاوت کی طرف نسبت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اگر آیت سجدہ کو لکھے یا اس کے حروف ہجا کو ہجے کے ساتھ ادا کرے تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔"

لاؤڈ اسپیکر پر اذان

اذان کا مقصود نماز کا اعلان اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اس کی اطلاع دینا ہے۔ اس مقصد کے لئے فقہاء بسا اوقات ایسی باتوں کی بھی اجازت دیتے ہیں جو اذان کے عام اصول کے خلاف ہے۔ مثلاً اذان کے وقت آدمی کو قبلہ رخ ہونا چاہئے اور "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" کے کلمات کے وقت سینہ کے انحراف کے بغیر صرف گردن دائیں بائیں موڑنا چاہئے لیکن اگر منارہ میں اذان دی جارہی ہو اور منارہ کی وسعت کی وجہ سے اپنی

[1] نصب الرایہ: ۱۷۸/۲ باب سجود التلاوة [2] البحرالرائق: ۱۱۸/۲

جگہ رہتے ہوئے صرف گردن موڑنے کے بعد دائیں اور بائیں جانب باہر کو آواز پہنچانی مشکل ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے پورے وجود کو دائیں اور بائیں جانب پھیر دے۔

”و إن استدارفي صومعته فحسن ومراده إذالم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بأن كانت الصومعة متسعة فأما من غير حاجة فلا .“[۱]

لاؤڈ اسپیکر چونکہ اس مقصد کے لئے بہت مفید اور کارآمد ہے اور کسی شرعی ممانعت کے بغیر آسانی اور سہولت کے ساتھ دور دور تک اس کے ذریعہ آواز پہنچائی جاسکتی ہے۔ اس لئے اس کا استعمال بہتر اور مستحسن ہوگا۔

مساجد کے اندر لاؤڈ اسپیکر میں اذان

مسجدوں میں لاؤڈ اسپیکروں کے استعمال کی وجہ سے اب اذان خانوں کا رواج ختم ہوتا جارہا ہے اور اندرون مسجد ہی مائک کی مدد سے اذان دی جاتی ہے۔ اس سے دور تک آواز پہنچانے کا مقصد تو بہ خوبی اور بہ آسانی حاصل ہوجاتا ہے لیکن اس سے ماثور ومنقول طریقہ کی پیروی بھی کماحقہ نہیں ہو پاتی جو مسجدوں سے باہر اذان دینے کی تھی، فقہاء نے قرون خیر سے متوارث ومنقول عمل کو دیکھتے ہوئے فرمایا تھا:

”ينبغي أن يؤذن على المئذنة أو خارج المسجد ولايؤذن في المسجد.“[۲]

ترجمہ: ”مناسب ہے کہ اذان، اذان خانہ پر یا مسجد کے باہر دی جائے۔ مسجد میں اذان نہ دی جائے۔“

اس لئے بہتر صورت یہ ہے کہ مسجد سے متصل کوئی ایسا کمرہ بنالیا جائے جس میں مائک رکھا جائے اور وہیں سے مؤذن اذان دیا کرے تاکہ اس سنت کی بھی پوری پوری پیروی ہوجائے۔

قراءت قرآن میں موسیقی

قرآن مجید کو بہتر اور عمدہ آواز سے پڑھنا مطلوب اور پسندیدہ ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”قرآن کو اپنی آواز سے زینت دو“[۳] لیکن قرآن پڑھنے میں بے جا تکلف، غنائیت اور موسیقیت پیدا کرنا مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

”إقرء وا القرآن بلحون العرب وأصواتها و إياكم ولحون أهل العشق ولحون

---

[۱] الهداية: ۷۲/۱ [۲] فتاوىٰ قاضي خان: ۷۸/۱ [۳] ابوداؤد عن براء رضى الله تعالىٰ عنه: ۲۰۷/۱ باب كيف يستحب الترتيل في القراءة. ابن ماجه عن براء رضى الله تعالىٰ عنه: ۹۵/۱ باب في حسن الصوت بالقرآن

أهل الكتابيين سيجيئى بعدى قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والنوح لا يجاوزحناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شانهم.''[1]

ترجمہ: ''قرآن مجید عربوں کے لحن اور ان کی آواز میں پڑھو۔ اہل عشق اور اہل کتاب کے لحن سے بچو میرے بعد کچھ لوگ آئیں گے جو قرآن کو نغمگی اور نوحہ کے ساتھ پڑھیں گے، قرآن ان کے حلق سے نیچے نہ اترے گا، ان کے اور ان کی اس ادا کو چاہنے والوں کے دل فتنہ میں مبتلا ہوں گے۔''

حافظ جلال الدین سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (۸۴۹۔۹۱۱ھ) نے ''جمال القراء'' سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کو ترنم ریز آواز (اصوات الغناء) میں پڑھنا بدعت ہے۔ اس طرح نغمگی کے ساتھ پڑھنے کی کئی صورتیں ہیں اور سب ہی ناپسندیدہ ہیں:

1. ترعید: اپنی آواز میں ایسا لرزہ پیدا کیا جائے جو ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے ہو جایا کرتا ہے۔
2. ترقیص: حرف ساکن پر دیر تک سکون کا تلفظ کیا جائے۔ پھر حرکت کے ساتھ آگے بڑھا جائے۔
3. تطریب: قرآن مجید کو اس طرح ترنم سے پڑھنا کہ جہاں مد نہ ہو وہاں مد آجائے اور جہاں مد ہو وہاں مناسب مقدار سے زیادہ کھینچ دیا جائے۔
4. تحزین: مصنوعی طور پر ایسی غمگین آواز سے پڑھنا کہ گویا خشوع وخضوع کے باعث بے ساختہ رویا چاہتا ہے۔

اس کے علاوہ اس طرح پڑھنا کہ کوئی حرف کٹ جائے۔ مثلاً أفلا تعقلون کو فلَ تعقلون اور قالوا امنا کو قالُ امنا یہ طریقہ اس قابل ہے کہ اس کو تحریف قرار دیا جائے۔[2]

اگر پوری لاش نہ مل پائے

اگر خدانخواستہ کسی شخص کی موت ایسی چیز کے ذریعہ ہوئی جس میں لاش بکھر جاتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں، تو اگر سر کے ساتھ جسم کا نصف حصہ اور سر نہ ہو تو جسم کا اکثر حصہ مل جائے تب تو اسے غسل دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اگر نصف سے بھی کم حصہ مل پائے تو نہ اسے غسل دیا جائے گا اور نہ اس پر نماز پڑھی جائے گی۔

''ومالم يزد على النصف لا يصلى عليه فلا يغسل ايضا.''[3]

---

[1] بیهقی عن حذیفه رضی اللّٰه تعالٰی عنه

[2] جلال الدين سيوطى رحمه اللّٰه تعالٰى: الاتقان فى علوم القرآن: ۲۷۵/۱۔۲۷۶ حكم القراءة باصوات الغناء

[3] بدائع الصنائع: ۳۰۲/۱ نیز دیکھئے: ۱۵۹/۱

سمندر میں تدفین

اگر کسی شخص کا سمندری سفر کے دوران انتقال ہو جائے اور ساحل تک پہنچنے میں لاش کے سڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص پر نماز پڑھنے کے بعد کوئی وزنی چیز باندھ دی جائے اور سمندر میں ڈال دیا جائے۔

"من مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلي عليه ويرمى في البحر."[1]

تابوت میں تدفین

آج کل بعض ممالک میں مردوں کی تدفین کے لئے تابوت کا استعمال کیا جاتا ہے، مسنون طریقہ تدفین کا یہ ہے کہ مٹی میں تدفین کی جائے۔ اسی لئے تابوت میں مردہ کی تدفین کو مکروہ قرار دیا گیا ہے خواہ وہ لکڑی کا ہو یا لوہے و پتھر کا، البتہ فقہاء نے حاجت کے موقع پر تابوت میں تدفین کی اجازت دی ہے اور اس صورت میں بھی بہتر طریقہ یہ ہے کہ تابوت کے اندر جس حصہ سے مردہ کا جسم مس کرتا ہے وہاں مٹی بچھا دی جائے یا لیپ دی جائے اور دائیں بائیں کچھ کچی اینٹیں رکھ دی جائیں چنانچہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"يرخص ذالك عند الحاجة والاكره كما قد مناه انقًا قال في الحلية نقل غير واحد عن الامام ابن الفضل أنه جوزه في أراضيهم لرخاوتها وقال لكن ينبغي أن يفرش فيه التراب وتطين الطبقة العليا ممايلي ويجعل اللبن الخفيف على يمين الميت ويساره ليصير بمنزلة اللحد."[2]

تَرجَمَہ: "حاجت کے وقت اس کی رخصت ہے ورنہ مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا "حلیہ" میں مذکور ہے کہ متعدد لوگوں نے امام ابن الفضل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنے علاقہ کی زمینوں کے نرم ہونے کی وجہ سے تابوت کی اجازت دی اور کہا کہ مناسب یہ ہے کہ اس میں مٹی بچھا دی جائے اور اوپری حصہ میں مٹی کی لیپ لگا دی جائے اور دائیں بائیں کچی اینٹیں رکھ دیں تاکہ "لحد" کے درجہ میں ہو جائے۔"

عام طور پر فقہاء نے اپنے زمانہ کے احوال کے لحاظ سے "حاجت" سے زمین کا دلدلی اور بہت مرطوب ہونا مراد لیا ہے لہٰذا ایسے مقامات میں تو تابوت میں تدفین جائز ہوگی ہی، اگر کسی ملک میں قانونی طور پر تابوت میں مردوں کی تدفین ہی کی اجازت ہو تو یہ بھی ایک حاجت متصور ہوگی، البتہ مسلمانوں کا فرض ہوگا کہ وہ مناسب آئینی وسائل کو اختیار کرتے ہوئے ایسے قوانین میں تبدیلی کی کوشش کریں۔

---

[1] البحر الرائق: ۱۹۳/۲ [2] ردالمحتار: ۵۹۹/۱ نیز دیکھئے البحر الرائق: ۱۹۴/۲

روزہ

طویل الاوقات علاقوں میں روزہ

روزہ کے اوقات کے سلسلہ میں اس بات کی قرآن وحدیث میں تصریح ہے کہ طلوع فجر سے اس کا آغاز اور غروب آفتاب پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس پر امت کا اجماع ہے۔ اس لئے یہ تو ظاہر ہے کہ روزہ کے اصل اوقات یہی ہیں۔ جغرافیائی اور موسمی حالات کے لحاظ سے ان میں کمی بیشی بھی ہوسکتی ہے اور ہوتی رہتی ہے۔ خود ہمارے ملک ہندستان میں بھی ایسا تفاوت ہوتا رہتا ہے۔

اب اگر کہیں اوقات کا تھوڑا بہت فرق ہو مثلاً دن ۱۲ گھنٹوں کے بجائے ۱۶ یا ۱۷ گھنٹوں کا ہوجائے تب تو ظاہر ہے روزہ کا یہی حکم رہے گا۔ لیکن اگر غیر معمولی فرق ہوجائے۔ مثلاً ۲۰ یا ۲۲ گھنٹوں کا دن ہوجائے اور دو چار گھنٹوں کی رات رہ جائے تو بھی قرآن وحدیث کے عمومی احکام کا تقاضا ہے کہ روزہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک ہو اور فتویٰ اسی پر ہے۔

البتہ چونکہ بسا اوقات اس کی وجہ سے غیر معمولی مشقت پیدا ہوجائے گی اور عمر رسیدہ یا کمزور آدمیوں کے لئے روزہ رکھنا دشوار ہوجائے گا۔ ان کو یہ خصوصی سہولت دی جاسکتی ہے کہ وہ رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھیں اور آئندہ جب موسم ہلکا اور قابل تحمل ہوجائے ان کے اوقات نسبتاً کم ہوجائیں تو قضاء کرلیں، کیوں کہ فقہاء نے بھوک وپیاس کی ہلاکت خیز شدت کو بھی روزہ توڑنے کے لئے عذر قرار دیا ہے۔

"ومنها العطش والجوع كذالك إذا خيف منهما الهلاك ونقصان العقل كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذاالذى ذهب به موكل السلطان إلى العمارة فى الأيام الحارة إذا خشى الهلاك أو نقصان العقل."[1]

ترجمہ: "ان ہی اعذار میں سے بھوک وپیاس ہے جب کہ بھوک یا پیاس کی شدت سے ہلاکت یا دماغی توازن بگڑ جانے کا اندیشہ ہو۔ مثلاً لونڈی جو کام کی انجام دہی سے عاجز ہو اور روزہ رکھنے کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ رکھتی ہو۔ ایسے ہی وہ شخص جس کو شاہی افسر تعمیری اور زراعتی کاموں کے لئے سخت گرم دنوں میں لے جائے اور ہلاکت یا دماغ کے متاثر ہوجانے کا اندیشہ ہو۔"

[1] هنديه: ۲۰۷/۱

لیکن جہاں ایک طویل عرصہ دن اور پھر اسی طرح رات کا سلسلہ رہتا ہے وہاں جس طرح نماز کے اوقات کا اندازہ سے تعین کیا جائے گا اسی طرح ماہ رمضان کی آمد اور روزہ کے اوقات کا بھی، ایسے مقام کے باشندوں کو ان مقامات کے مطابق عمل کرنا چاہئے جو اس سے قریب ہیں اور وہاں معمول کے مطابق دن ورات کی آمد ورفت کا سلسلہ ہے۔

روزہ میں انجکشن، گلوکوز اور خون چڑھانے کا حکم

انجکشن کے ذریعہ جو چیزیں جسم میں داخل کی جاتی ہیں وہ عموماً رگوں کے واسطہ سے قلب ودماغ یا معدہ تک پہنچتی ہیں اور ایک ایسی راہ سے گزرتی ہیں جو اس کی حقیقی راہ اور فقہاء کی زبان میں ''منفذ'' نہیں ہے۔ کتب فقہ کی مختلف نظائر کو سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہاء ایسی صورتوں کو مفسد صوم نہیں قرار دیتے ہیں۔ مثلاً:

❶ دو قسم کے زخم ہیں جن میں دوا ڈالنے کو فقہاء نے مفسدِ صوم قرار دیا ہے۔ ایک آمہ اور دوسرے جائفہ۔ آمہ سر کے اس گہرے زخم کو کہتے ہیں جو اصل دماغ تک پہنچ گیا ہو۔ اور اس کے ذریعہ دوا بھی وہاں تک پہنچ جاتی ہو۔ جائفہ پیٹ کے اس زخم کو کہتے ہیں جو معدہ تک گہرا ہو۔ اور اس کے ذریعہ دوائیں پیٹ تک پہنچ جاتی ہوں۔ اس طرح گویا یہ زخم معدہ اور دماغ تک پہنچنے کے لئے بلا واسطہ راہ اور منفذ پیدا کر دیتے ہیں۔ اس لئے اس میں دوا ڈال دینا مفسدِ صوم ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے زخموں پر دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہیں ہے۔ چاہے وہ کوئی بھی زخم ہو حالاں کہ کوئی بھی زخم جو جسم کے اندرونی حصہ تک پہنچتا ہو اس پر ڈالی گئی دوائیں بالواسطہ معدہ یا دماغ تک پہنچ ہی جاتی ہیں مگر اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

"ولوداوى جائفة أو آمّة بدواء فوصل إلى جوفه اودماغه أفطر عند ابى حنيفة والذى يصل هو الرطب." [1]

تَرْجَمَہ: ''اگر پیٹ کے یا دماغ کے اندر پہنچے ہوئے زخم کا دوا کے ذریعہ علاج کرے پھر دوا اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس طرح مرطوب دوا ہی پہنچ سکتی ہے۔''

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"لو أوصل الدواء إلى داخل الساق أوغرزفيه سكيناً أوغيرها فوصلت مخه، لم يفطر بلا خلاف لانه لايعد عضوا مجوفا." [2]

---

[1] الهداية: ۲۰۰/۱، مفسدات صوم
[2] شرح مهذب: ۳۱۴/۵

ترجمہ: ''اگر دوا پنڈلی کے اندرونی حصہ تک پہنچائی، یا چھری یا کوئی دوسری چیز اس میں چھودی اور اس کا اثر گودے تک پہنچ گیا تو بغیر کسی اختلاف کے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ وہ عضو ''مجوف'' شمار نہیں کیا جاتا۔''

❷ عورتوں کی شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں کوئی چیز رکھی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ عورتوں کے اندر یہ فطری منفذ موجود ہے جو بطن تک پہنچتا ہے اور اگر مردوں کے عضو تناسل میں کوئی چیز ڈالی جائے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس لئے کہ معدہ اور اس نالی کے درمیان براہ راست منفذ نہیں ہے بلکہ مثانہ کا واسطہ ہے۔ جہاں سے قطرہ قطرہ پیشاب نیچے آکر جمع ہوتا ہے:

"إذا أقطر في إحليله لا يفسد صومه عند ابی حنيفة ومحمد ...... وفي الإقطار في أقبال النساء يفسد بلا خلاف وهو الصحيح."[1]

ترجمہ: ''مرد کے پیشاب کی راہ میں قطرہ ڈالے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے یہاں روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ البتہ عورت کی شرمگاہ میں قطرہ ٹپکانے کی صورت میں بلا اختلاف روزہ ٹوٹ جائے گا اور یہی صحیح ہے۔''

❸ کان، ناک اور سرین کے راستہ سے معدہ یا دماغ تک پہنچنے والی چیزوں کو بھی فقہاء نے اس لئے مفسدِ صوم قرار دیا ہے کہ فطری طور پر ایسے راستے موجود ہیں جن سے دوائیں یا غذائیں وہاں تک پہنچائی جا سکیں۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ، فرماتے ہیں:

"ما وصل الى الجوف اوالدماغ من المخارق الاصلية كالأنف والأذن والدبربان استعط أواحتقن أوأقطرفي أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ."[2]

ترجمہ: ''(مفسداتِ صوم میں سے وہ دوائیں ہیں) جو معدہ یا دماغ تک فطری شگاف مثلاً ناک، کان یا سرین کے ذریعہ پہنچیں مثلاً ناک کے ذریعہ چڑھائی جائے یا حقنہ دیا جائے یا کان میں قطرے ڈالے جائیں اور وہ معدہ یا دماغ تک پہنچ جائیں۔''

بعض بزرگوں نے اس کی ایک واضح نظیر کی حیثیت سے اس بات کو پیش کیا ہے کہ سانپ کاٹنے کی وجہ سے کہیں روزہ ٹوٹنے کا ذکر نہیں ملتا۔ حالانکہ اس میں زہر موجود ہے جو پورے جسم میں پھیل جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فطری منفذ سے نہیں چڑھتا۔ مگر اس عاجز کے خیال میں یہ استدلال قوی نہیں ہے۔ اس سے روزہ نہ ٹوٹنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ زہر جسم کی اصلاح نہیں کرتا بلکہ مزید فساد پیدا کرتا ہے۔ فقہی نظائر سے معلوم ہوتا

[1] الفتاویٰ الهنديه: ۲۰۴/۱ مفسدات صوم، خلاصة الفتاوی: ۲۵۴/۱ [2] بدائع الصنائع: ۹۳/۲

ہے کہ منہ سے تو جس قسم کی چیز بھی معدہ تک پہنچائی جائے مفسدِ صوم ہوگی، چاہے وہ بدن کی اصلاح کرتی ہو یا یا نہ کرتی ہو لیکن اس کے علاوہ کسی اور راہ سے جسم تک پہنچنے والی وہی چیز مفسدِ صوم ہوگی جس سے بدن کی اصلاح ہوتی ہو۔ چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے کان میں ڈالنے والی دوا کو تو روزہ کے لئے مفسد قرار دیا ہے مگر پانی کو نہیں۔ اور وجہ یہی لکھی ہے کہ پہلی صورت میں اصلاح بدن ہوتی ہے، دوسری صورت میں نہیں[1]

حاصل یہ ہے کہ انجکشن کے ذریعہ چاہے خون پہنچایا جائے یا دوا، مفسدِ صوم نہ ہوگا چونکہ گلوکوز وغیرہ کی نوعیت بھی یہی ہوتی ہے کہ رگوں کے واسطے سے پہنچایا جاتا ہے، معدہ یا دماغ کے کسی منفذ کے ذریعہ نہیں پہنچایا جاتا اس لئے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ واللہ اعلم

اندرونِ جسم دوا کا استعمال

عورتوں کی شرمگاہ میں کسی بھی قسم کی دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وفي الإقطار في أقبال النساء يفسد بلا خلاف وهو الصحيح."[2]

ترجمہ: "عورت کی شرمگاہ میں کسی چیز کا قطرہ ٹپکانے سے بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا یہی صحیح رائے ہے۔"

یہاں تک کہ:

"ولو أدخل إصبعه في إسته أوالمرأة في فرجها لايفسدو هوالمختار إلا إذا كانت مبتلة بالماء أو الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء أوالدهن."[3]

ترجمہ: "اگر مرد اپنی سرین میں یا عورت اپنی شرمگاہ میں انگلی داخل کرے تو روزہ فاسد نہ ہوگا یہی قول مختار ہے، سوائے اس کے کہ انگلی پانی یا تیل میں تر ہو ایسی صورت میں پانی یا تیل پہنچ جانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔"

آنکھوں اور کانوں میں دوا ڈالنا

فقہاء نے لکھا ہے کہ آنکھوں میں چاہے سیال دوا ڈالی جائے یا جامد اور چاہے اس کا مزا حلق میں محسوس ہی کیوں نہ ہو روزہ اس کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا گو حلق میں اس کا مزا محسوس ہو[4] ...... اور خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ سرمہ لگانا روزہ پر اثر انداز

[1] الهداية: ۱/۲۰۰ [2] الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۲۰٤ [3] الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۲۰٤ [4] فتاویٰ عالمگیری: ۱/۲۰٤

نہیں ہوتا ہے چاہے اس کا مزا ہی کیوں نہ محسوس ہو[1] فقہاء کی اس رائے کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث سے روزہ کی حالت میں سرمہ لگانے کا جواز معلوم ہوتا ہے[2] حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے:

"فأما الكحل فما وجد طعمه في حلقه أوعلم وصوله إليه فطره و إلالم يفطره."[3]

ترجمہ: کسی کو اپنے حلق میں سرمہ کا مزہ محسوس ہوا، یا حلق تک پہنچنے کا علم ہوا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور اگر ایسا احساس نہیں ہوا تو روزہ باقی ہے۔

اس کے برخلاف فقہاء کان میں ڈالنے والی دوا کو مفسدِ صوم قرار دیتے ہیں[4] علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقم طراز ہیں:

"لو أقطر في أذنه ماء أودهنا أو غيرهما فوصل إلى الدماغ فوجهان، أصحهما يفطر."[5]

ترجمہ: "اگر کسی نے اپنے کان میں پانی یا تیل، یا ان دو کے علاوہ کوئی اور چیز ٹپکائی اور وہ دماغ تک پہنچ گئی تو اس میں دو قول ہیں۔ صحیح ترین قول روزہ ٹوٹنے کا ہے۔"

یہ تو فقہاء کی رائیں ہیں، لیکن دراصل اس مسئلہ کا تعلق طب اور میڈیکل سائنس سے ہے۔ مختلف ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ کان اور دماغ یا معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے۔ بلکہ کان کے سرے پر ایک پردہ موجود ہے جو اس راستہ کو بند کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف آنکھ کا حلق کی طرف منفذ موجود ہے۔ چنانچہ تجربہ ہے کہ کان میں جو دوائیں ڈالی جاتی ہیں آدمی اس کا مزا محسوس نہیں کرتا اور آنکھ کی دواؤں کا مزا فوراً حلق میں محسوس ہوتا ہے۔ اس لئے آنکھ میں سیال دواؤں کا ڈالنا مفسدِ صوم ہونا چاہئے اور کان میں ڈالی جانے والی دواؤں کو بھی از راہ احتیاط ناقضِ صوم مان لیا جائے گا۔ واللہ اعلم

روزہ میں بواسیر کی خارجی دوا استعمال کی جائے

روزہ کی حالت میں اگر بواسیر کے مریض کو پائپ کے ذریعہ دوا اندر تک پہنچائی جائے تب تو اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ ہی جائے گا کہ قوی امکان دوا کے معدہ تک پہنچنے کا ہے، لیکن اگر صرف بواسیری مسوں یا اوپری سطح پر مرہم لگایا جائے تو اس کے بارے میں ڈاکٹروں سے دریافت کر لینا چاہئے کہ یہ دوا معدہ تک پہنچتی ہے یا

---

[1] خلاصة الفتاوى: ٢٥٤/١ [2] ترمذى: ١٠٥/٣، باب ماجاء في الكحل للصائم (ط: بيروت)
[3] المغنى: ١٦/٣ [4] هدايه: ٢٤١،٤٢/١ (مع الفتح) [5] شرح مهذب: ٣١٤/٥

نہیں۔ میرا خیال کہ معدہ میں چونکہ ایک حد تک جذب کرنے کی صلاحیت ہے، اور اسی لئے فقہاء نے روزہ کی حالت میں استنجاء کی ضرورت سے پانی استعمال کرتے ہوئے زیادہ کشائش کو پسند نہیں کیا ہے لہٰذا اس سے احتیاط واجتناب بہتر ہے، تاہم محض شک کی وجہ سے ظاہر ہے کہ روزہ ٹوٹ جانے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کی یہ وضاحت قابل لحاظ ہے۔

"وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لأن العبرة للوصول لالكونه رطبا ويابسا و إنما شرطه القدوری لان الرطب هوالذی يصل الى الجوف عادة حتى لو علم أن الرطب لم يصل لم يفسد، ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه."[1]

تَرْجَمَہ: "مصنف نے مطلق دوا کہا ہے، اس میں تر اور خشک دونوں شامل ہیں، کیوں کہ پہنچنے کا اعتبار ہے نہ کہ خشک وتر ہونے کا۔ البتہ قدوری نے تر ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ تر دوا عام طور پر پیٹ میں پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر تر دوا نہ پہنچنے کا علم ہوجائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر خشک دوا کے پہنچ جانے کا یقین ہو تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔"

معدہ میں نلکی ڈالی جائے

آج کل معدہ کے بعض امراض کی شناخت کے لئے معدہ تک منہ کے ذریعہ نلکی پہنچائی جاتی ہے جو بعض دفعہ گوشت کا ٹکڑا کتر کر اپنے ساتھ لاتی ہے اور اس پر تحقیق ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اصل میں روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا مدار اس بات پر ہے کہ معدہ میں داخل ہونے والی چیز اندر ٹھہر گئی ہے یا واپس آگئی ہے؟ اگر ٹھہر گئی ہے تو روزہ ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"ولو شد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف الخيط في يده لايفسد الصوم."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر کھانا دھاگہ سے باندھے اور اس کو اپنے حلق میں چھوڑ دے، دھاگہ کا ایک کنارہ خود اس کے ہاتھ میں ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔"

علامہ کاسانی، رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں ایک اصولی بات فرمائی ہے:

---

[1] البحرالرائق: ۲/۲۷۹ [2] البحرالرائق: ۲/۲۷۹

"وهٰذا يدل على أن استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم."[1]

ترجمہ: "یہ اس بات کی دلیل ہے کہ داخل ہونے والی چیز کا معدہ میں ٹھہرنا روزہ فاسد ہونے کے لئے شرط ہے۔"

ناک میں دوا ڈالنا

ناک میں دوا ڈالی جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے کہ ناک کی طرف سے حلق میں منفذ یعنی راستہ موجود ہے، قاضی خاں میں ہے:

"وكذا السعوط والوجور والقطور في الأذن، أما الحقنة والوجور فلانه وصل الى الجوف مافيه صلاح البدن وفي القطور والسعوط لأنه وصل الى الرأس مافيه صلاح البدن."[2]

ترجمہ: "اسی طرح دوا کا ناک میں چڑھانا، منہ میں اور کان میں ٹپکانا روزہ کے لئے مفسد ہے۔ جہاں تک حقنہ (ہر دوا جو مریض کے مقعد سے پیٹ صاف کرنے کے لئے چڑھائی جائے) اور منہ میں ٹپکائی جانے والی دوا کی بات ہے، تو چونکہ اس طرح پیٹ میں ایسی چیز پہنچتی ہے جس میں بدن کی صلاح ہے۔ اور ناک میں چڑھانے اور اسی طرح کان میں ڈالی جانے والی دوا کی بات ہے تو اس لئے کہ سر تک ایسی چیز پہنچتی ہے جس میں بدن کی صلاح ہے۔"

روزہ کی حالت میں بھپارہ لینا

بعض یونانی اور آریو ویدک دواؤں میں استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو جوش دیئے ہوئے پانی میں ڈال کر اس کا بھاپ لیا جاتا ہے، جس کا اثر بلا تاخیر حلق بلکہ سینہ تک پہنچتا ہے، اس کو بھپارہ لینا کہتے ہیں۔ اس طرح بھپارہ لینے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً حلق میں دھواں داخل کرے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہی حکم بھپارہ کا بھی ہوگا۔ علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"من أدخل بصنعه دخاناحلقه بأي صورة كان الإدخال فسد صومه سواء كان دخان عنبر أو عودٍ أوغيرهما."[3]

---

[1] بدائع الصنائع: ۹۳/۲ [2] خانیه علی الهندیه: ۲۱۰/۱

[3] مراقی الفلاح علی طحطاوی: ۳۶۱ نیز دیکھئے درالمختار علی هامش الرد: ۳۹۵/۲

روزہ کی حالت میں آکسیجن لینے کا حکم

دمہ کے سخت مریض کو دورہ پڑنے کے وقت آکسیجن پہنچائی جاتی ہے۔ روزہ کی حالت میں اس طرح آکسیجن لینے کا کیا حکم ہوگا؟...... یہ ایک اہم مسئلہ ہے۔ فقہی جزئیات کو سامنے رکھا جائے تو خیال ہوتا ہے کہ آکسیجن کے ساتھ کوئی دوا نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ کیوں کہ یہ سانس لینا ہے اور سانس کے ذریعہ ہوا لینا نہ مفسد صوم ہے اور نہ اس پر اکل وشرب کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ دوا کے اجزاء بھی ہوں تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا۔

ٹوتھ پاؤڈر اور پیسٹ کے احکام

روزہ کی حالت میں فقہاء احناف رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے مسواک کی اجازت دی ہے۔ چاہے وہ خشک لکڑی کی ہو یا سرسبز ہو، جس میں ایک گونہ ذائقہ موجود ہوتا ہے۔ البتہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے پانی سے بھگو کر مسواک کرنے کو مکروہ کہا ہے:

"لا بأس بالسواك الرطب واليابس بالغداة والعشي عندنا وقال أبو يوسف يكره المبلول بالماء."[1]

تَرجَمَہ: "خشک وتر مسواک صبح وشام کرنے میں ہمارے یہاں کوئی مضائقہ نہیں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ پانی سے تر مسواک مکروہ ہے۔"

اور یہ کہ:

"وأما الرطب الأخضر فلا بأس به عندالكل."[2]

تَرجَمَہ: "اور رہی سبز مرطوب مسواک تو اس میں سبھوں کے نزدیک مضائقہ نہیں۔"

مگر مسواک کی تری یا اس کی لکڑی کا کوئی حصہ حلق سے نیچے چلا گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔

"لواستاك بسواك رطب فالتعق من رطوبته اوخشبه المنشعب شيء وابتلعه أفطر بلا خلاف."[3]

تَرجَمَہ: "اگر مرطوب مسواک کرے اور اس کی تری یا اس کی ٹوٹی ہوئی لکڑی میں سے کچھ چپک کر رہ جائے، اور اس کو نگل جائے تو بالاتفاق روزہ ٹوٹ جائے گا۔"

لیکن ٹوتھ پاؤڈر اور پیسٹ کا حال اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اس میں ذائقہ بہت محسوس ہوتا ہے اور

[1] خلاصة الفتاوى: ۲٦٦/۱ [2] فتاویٰ عالمگیری: ۱۹۹/۱ [3] شرح مهذب: ۳۱۸/۵

مسواک کا نہ اس پر اطلاق ہوتا ہے اور نہ مسواک کی سنت ادا کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ اس لئے کسی ضرورت شدیدہ کے بغیر روزہ میں اس کا استعمال کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ ہاں عذر کی بناء پر کیا جاسکتا ہے جیسا کہ فقہاء کی اس عام عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

"وکرہ ذوق شیء ومضغہ بلا عذر."[1]

ترجمہ: "کسی چیز کا چکھنا اور چبانا بلا عذر مکروہ ہے۔"

یہی حکم تمباکو کے اس سفوف کا بھی ہوگا جو منجن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور جس کو گل کہتے ہیں۔

روزہ میں پان تمباکو وغیرہ کا استعمال

فقہاء نے عام طور پر چبانے کو روزہ کے لئے مفسد نہیں مانا ہے، کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے لیکن بعض چیزیں اس طرح استعمال کی جاتی ہیں کہ اس کو نگلا نہیں جاتا، صرف چبا کر حلق سے اوپر ہی استعمال کی جاتی ہیں جیسے پان اور کھینی۔ ان چیزوں کے استعمال سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، ایک تو اس لئے کہ شریعت نے "اکل" کا کوئی قطعی معنی متعین نہیں کیا ہے اور جن الفاظ کے مفہوم کی شارع کی طرف سے تحدید وتعیین نہ ہوئی ہو ان کا معنی ومصداق عرف سے متعین ہوتا ہے، پس عرف میں جن چیزوں کے چبانے کو کھانا کہا جاتا ہے، سو ان چیزوں کا چبا لینا ہی کھالینے کے حکم میں ہے، اس لئے پان، تمباکو، کھینی کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا کہ عرف میں پان، کھینی "چبانا" نہیں کہتے ہیں پان، کھینی کھانا کہتے ہیں۔

دوسرے پان اور تمباکو کے استعمال میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس کے اجزاء لعاب دہن کے ساتھ حلق تک پہنچ جائیں اور شریعت میں جہاں کسی بات کا قوی امکان پایا جاتا ہو اور عملاً اس بات کی تحقیق دشوار ہو کہ وہ بات واقع بھی ہوئی ہے یا نہیں؟ وہاں امکان کو "واقع" ہونے کا درجہ دیا جاتا ہے، نیند کو اسی لئے ناقض وضو مانا گیا ہے کہ اس میں خروج ریح کا قوی امکان ہے اور یقینی طور پر اس کی تحقیق دشوار ہے، پھر چونکہ پان اور تمباکو کے خوگر لوگوں کو پان میں لذت ملتی ہے اور وہ تلذذ نفس ہی کے لئے اس کا استعمال کرتے ہیں، لہٰذا اس کے استعمال پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"وعلی ہذا الورق الحبشی والحشیشۃ والقطاط اذا اکلہ فعلی القول الثانی لا تجب الکفارۃ لانہ لانفع فیہ للبدن وربما یضرہ وینقص عقلہ وعلی القول

[1] فتاویٰ عالمگیری: ۱۹۹/۱

الاول تجب لان الطبع یمیل الیه وتنقضی به شهوة البطن انتهیٰ، قلت وعلی ہذاالبدعة التی ظهرت الان وهوالدخان اذاشربه فی لزوم الکفارة."[1]

ترجمہ: "اسی اصل پر بعض پتوں (حبشی پتہ، حشیش اور قطاط) کے کھانے کا حکم ہے کہ دوسرے قول کے مطابق ان کے کھانے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں جسم انسانی کی کوئی منفعت نہیں ہوتی ہے، بلکہ بسا اوقات ان سے نقصان پہنچتا ہے اور عقل متاثر ہوتی ہے، اور پہلے قول کے مطابق کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ طبیعت اس طرف مائل ہوتی ہے اور اس سے پیٹ کی خواہش پوری ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی حکم کفارہ واجب ہونے میں اس بدعت کا ہے جو سگریٹ اور بیڑی کی صورت میں شروع ہوئی ہے۔"

موذی امراض کی وجہ سے افطار

بیماریوں کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت کب ہے؟ اس سلسلہ میں یہ باتیں پیش نظر رکھی جائیں:

مریض کو جب (روزہ کے باعث) ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو بالاتفاق روزہ توڑ دیا جائے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب بیماری بڑھ جانے یا طول پکڑ لینے کا اندیشہ ہو اور روزہ افطار کرنے کی صورت میں بعد میں اس کو قضاء کرنی ہوگی۔ یہ اندیشہ خود مریض کے اندازہ پر مبنی ہوگا بشرطیکہ یہ اندازہ کسی مسلم طبیب کے مشورہ، تجربات یا علامات پر اس طرح مبنی ہو کہ مریض کو ان باتوں کا غالب گمان ہوجائے، محض وہم نہ ہو، صحت مند آدمی کو بھی اگر بیمار ہوجانے کا اندیشہ ہے تو اس کو بھی افطار کی اجازت ہے۔[2]

ان اصولوں کی روشنی میں جو مہلک امراض ہوں ان کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت ہے۔ محض وہم، تھکن اور کمزوری کے ڈر سے نہیں ...... اور اس کی تعیین ماہر طبیب کی رائے سے کی جائے گی، افسوس کہ بدقسمتی سے ماہ مبارک کے آتے ہی کچھ لوگ مصنوعی بیماریوں کی ایک ڈھال لے کر بیٹھ جاتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ خدا ان کی تمام چالوں سے آگاہ ہے۔ واللہ علیم بذات الصدور۔

تراویح پر اجرت

ہمارے زمانے میں ایک عام رواج سا ہوگیا ہے کہ حفاظ صاحبان اپنے قرآن کی قیمت لگاتے پھرتے ہیں۔ باضابطہ ایک رقم طے کرتے ہیں جو ان کو بطور اجرت، نذرانہ کے نام سے ختم تراویح پر دی جائے۔ بسا اوقات اس کے لئے طویل اسفار کرتے ہیں اور اپنے وطن، شہر، قریہ پر ایسی جگہوں کو ترجیح دیتے ہیں جہاں زیادہ

[1] مراقی الفلاح: ۳٦٤　　[2] الفتاویٰ الهندیه: ۲۰۷/۱ فی الاعذار التی تبیح الافطار، خلاصه: ۲٦٥/۱

پیسہ ملے۔ یہ انتہائی نامناسب طرز عمل ہے۔

احادیث میں قرآن کو ذریعۂ کسب بنانے کی سخت مذمت آئی ہے، اسی لئے فقہاء احناف رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مسلک ہے کہ کسی بھی کار اطاعت پر اجرت وصول نہیں کی جاسکتی، یہ نہ صرف یہ کہ حکم شریعت کا تقاضا ہے بلکہ عقل وقیاس کے بھی مطابق ہے، کوئی شخص جو اطاعت وفرمانبرداری کا کوئی کام انجام دیتا ہے خود اپنے لئے عنداللہ اس کا اجر محفوظ کرلیتا ہے۔ پھر اب دوسروں سے اس کی قیمت وصول کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟

لیکن دینی اور شرعی مصلحت کے پیش نظر بعد کے فقہاء نے بعض چیزوں کو اس سے مستثنیٰ کردیا جن میں دینی تعلیم، امامت، اذان وغیرہ ہیں۔ یہ اس لئے کہ اگر علماء کسبِ معاش کے لئے دوسرے ذرائع اختیار کرلیں تو ظاہر ہے، ان کے لئے ان کاموں کی انجام دہی ممکن نہ رہ سکے گی۔ پھر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دینی تعلیم ضائع ہوجائے گی۔ اہل علم امام اور مؤذن دستیاب نہیں ہوسکیں گے۔ ان شرعی مصلحتوں کے پیش نظر ضرورۃ اس کی اجازت دی گئی۔

مگر جہاں ایسی کوئی ناگزیر شرعی ضرورت نہ ہو، وہاں اجرت لینا درست نہ ہوگا۔ اس کی نظیر ایصال ثواب ہے کہ اس پر اجرت لینے کو فقہاء نے نادرست قرار دیا ہے کیونکہ یہ کوئی شرعی ضرورت نہیں ہے ...... شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی عبارت اس مسئلہ میں ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"الحاصل أن ماشاع في زماننا من قراء ة الاجزاء بالأجرة لايجوز لأن فيه الأمر بالقراء ة و إعطاء الثواب للآمر والقراء ة لأجل المال فاذالم يكن للقاري ثواب لعدم النية الصحيحة، فأين يصل الثواب إلى المستاجر ولولا الاجرة ماقرء أحد في هذا الزمان بل جعلواالقرآن العظيم مكسبا ووسيلة إلى جمع الدنيا. إنا لله و إنا إليه راجعون."[1]

تَرجَمہ: "حاصل یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو رواج ہوگیا ہے کہ قرآن کے اجزاء کی اجرت لے کر تلاوت کی جاتی ہے، جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قرأت قرآن کرنے اور اس کا ثواب حکم دینے والے کو پہنچانا مقصود ہے۔ اور تلاوت یہاں محض مال کے لئے ہے تو جب پڑھنے والے ہی کو نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اجر نہ ہوگا تو ثواب اجرت ادا کرنے والے کو کیوں کر پہنچے گا؟ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اجرت نہ ملے تو اس زمانے میں کوئی کسی کے لئے تلاوت نہ کرے۔ دراصل ان لوگوں نے قرآن کو ذریعۂ معاش اور دنیا کمانے کا ایک ذریعہ بنا لیا ہے۔ اناللّٰہ وانا الیہ

---

[1] شامی: ۳۵/۵

راجعون۔"

تراویح میں ختم قرآن شرعی ضرورت نہیں ہے۔ یہ محض ایک سنت ہے۔ تراویح کی ادائیگی کے لئے یہی کافی ہے کہ "الم ترکیف" تا سورہ "ناس" پڑھ کر نماز کی تکمیل کرے۔ اگر لوگوں میں تعب وتھکن اور قرآن کی طرف سے بے توجہی ہو تو فقہاء نے اسی کو بہتر قرار دیا ہے کہ تھوڑا ہی تھوڑا قرآن پڑھا جائے، تکمیل نہ کی جائے، اس لئے کہ قرآن کی تکمیل سے زیادہ اہمیت جماعت کی تکثیر کو حاصل ہے:

"الافضل فی زماننا قدر مالا یثقل علیهم."[1]

اب ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات کے لئے قرآن فروشی کی کیوں اجازت دی جاسکتی ہے۔ مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کے لئے اس حیلہ کو درست قرار دیا ہے کہ ان حافظ صاحب کو ایک دو وقت کے لئے امام متعین کردیا جائے اور اسی امامت کی اجرت کے بطور جو کچھ دینا ہو دیا جائے[2] لیکن مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس قسم کے حیلہ کو بھی نادرست اور ناکافی قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ:

"دیانات میں جو کہ معاملہ مابین العبد وبین اللہ ہے حیل مفید جواز واقعی کو نہیں ہوتے، لہٰذا یہ ناجائز ہوگا۔"[3]

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۲۷۵ھ۔۱۳۴۷ھ) مفتی دارالعلوم دیوبند کا بھی یہی رجحان ہے۔[4]

راقم الحروف کی رائے بھی یہی ہے، یہ بات شریعت کی روح سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک سنت کے لئے جس کا ترک کردینا بھی فقہاء کی تصریحات کے مطابق حالات کے اعتبار سے قبیح نہیں، ایک مکروہ کا مرتکب ہوا جائے اور اس کے لئے حیلہ کی راہ دریافت کی جائے۔ وباللہ التوفیق۔

تراویح میں قرآن کی مقدار اور شبینہ

اسلام کا ایک خاص مزاج یہ ہے کہ وہ ہر کام میں یہاں تک کہ خیر وبھلائی کے کاموں میں بھی اعتدال و توازن اور میانہ روی کو پسند کرتا ہے۔ اسی لئے رمضان المبارک کے علاوہ کسی اور ماہ میں مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا گیا۔ کل مال صدقہ کردینے کو کہ اس کی اولاد بالکل محروم ہوجائے، حضور ﷺ نے سخت ناپسند فرمایا۔ عبادات میں ایسی میانہ روی کا حکم دیا گیا کہ دوسرے اہل حق اپنے حق سے محروم نہ ہوجائیں۔ امام کو حکم دیا گیا کہ مستحبات کی رعایت کے بعد اتنی طویل نماز نہ پڑھائے کہ عام لوگوں کے لئے مشکلات اور دشواریوں کا سامنا

[1] شامی: ۳۳۹/۱
[2] دیباچہ فتاویٰ رحیمیہ: ۵/۲
[3] امداد الفتاویٰ جدید: ۴۸۷/۱
[4] فتاویٰ دارالعلوم جدید: ۲۷۳/۲

ہوجائے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو طویل نماز پر سخت اور شدید تنبیہ فرمائی۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ نماز با جماعت میں ہم نے حضور ﷺ سے زیادہ ہلکی اور خفیف نماز پڑھاتے ہوئے کسی کو نہ دیکھا کہ ایک دفعہ تو حالت سفر میں فجر کی نماز میں آپ نے صرف معوذتین پڑھی حالانکہ حضور ﷺ ہی جب تنہا نماز پڑھتے تو اتنی طویل کہ پائے مبارک پر ورم آجاتا۔ فقہاء نے اسی اعتدال کا لحاظ نماز تراویح میں بھی رکھا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے چونکہ پورے رمضان المبارک جماعت کے ساتھ اس اندیشہ سے تراویح ادا نہ فرمائی کہ کہیں یہ فرض کردی جائے اور امت کے لئے دشواری کا باعث بن جائے۔ اسی لئے حدیث میں یہ تصریح نہیں ملتی کہ تراویح میں آپ ﷺ کا کس قدر قرآن پورے ماہ میں پڑھنے کا معمول تھا؟

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں بھی تراویح کی جماعت کا سلسلہ نہیں رہا۔ اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ اس وقت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا کیا معمول رہا ہوگا؟ سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منشاء نبوت کو سمجھتے ہوئے تراویح کی جماعت کی بنیاد رکھی۔ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس سلسلہ میں کیا معمول تھا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ابوعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ آپ نے رمضان المبارک میں قاریوں کو بلایا جو بہت تیز پڑھتے تھے ان کو تیس آیات۔ جن کی روانی اوسط درجہ تھی ان کو پچیس اور جو سست رفتار تھے ان کو بیس آیات (ہر رکعت میں) پڑھنے کا حکم فرمایا۔ حضرت سیدہ عائشہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگرد اور مشہور تابعی مسروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا معمول ایک رکعت میں "الحمدللہ فاطرالسموت" اور اس جیسی سورتیں پڑھنے کا تھا بشرطیکہ کسی کے لئے بھی بارِ خاطر نہ ہو۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے زمانے میں قاریوں کو حکم دے دیا کہ وہ تراویح کی ہر رکعت میں دس آیات پڑھیں۔ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ جو شخص تراویح کی امامت کرے اسے سہولت اور آسانی کی راہ اختیار کرنی چاہئے جو آہستہ پڑھتا ہو وہ پورے مہینے میں ایک ختم کرے، جس کی رفتار درمیانی ہو وہ ڈیڑھ ختم کرے اور جو تیز رفتار پڑھتا ہو وہ دو مرتبہ۔[1]

"الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" ائمہ اربعہ کے فقہی مذاہب پر ایک مستند اور محتاط کتاب ہے اور اس میں ہر مسلک کی اس رائے کو نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے جو زیادہ صحیح ہو اور جس پر فتویٰ ہو۔ اس کتاب کے مصنف شیخ عبدالرحمن الجزیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قرآن مجید کی، تراویح میں اس طرح تکمیل کہ رمضان المبارک کی آخری شب میں قرآن ختم ہو مسنون

---

[1] ابن ابی شیبۃ: ۲/باب فی صلوۃ رمضان

ہے۔ ہاں اگر مقتدی کے لئے یہ مشقت کا باعث بن جائے تو ان کے حالات کی رعایت کی جائے گی اور اس کا خیال رکھا جائے گا کہ بہت زیادہ عجلت نہ ہو جائے...... یہ رائے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ ختم قرآن مسنون نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان المبارک کے پورے ماہ میں ایک ہی ختم ہونا چاہئے۔ مشہور حنفی فقیہ شیخ طاہر بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تھوڑی وسعت دی ہے۔ وہ تراویح میں قرأت قرآن کے ضروری اور مستحب درجات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بعض حضرات نے کہا کہ "نماز تراویح میں نماز مغرب کی مقدار قرآن پڑھے"...... خلف بن ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے ایک دفعہ دس آیات اور دوسری بار پانچ آیات پڑھنے کو کہا۔ صدر شہید رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تراویح میں ایک ختم مسنون ہے اور دو ختم افضل ہے۔ ہر رکعت میں دس آیات پڑھنی چاہئیں تاکہ ستائیسویں شب میں قرآن مجید ختم ہو۔[2]

یہاں تو دو ختم قرآن کا ذکر ہے، فتاویٰ عالمگیری میں تین تک اجازت دی گئی ہے۔ ذیل میں عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

تراویح میں ایک ختم قرآن سنت ہے اور یہ ایک ختم، قوم کی سستی کے باعث ترک نہیں کیا جائے گا۔ دو ختم میں فضیلت ہے اور تین ختم افضل ہے...... امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے کہ وہ ہر رکعت میں دس آیتیں اور اس کے برابر پڑھا کرتے تھے اور یہی صحیح رائے ہے۔ نیز قرأت اور ارکان نماز کی ادائیگی میں عجلت مکروہ ہے۔ اور ترتیل کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے...... اور ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ اتنا قرآن پڑھے کہ لوگ اپنی سستی کی وجہ سے جماعت سے بھاگنے نہ لگیں۔ اس لئے کہ جماعت کی کثرت لمبی قرأت سے بڑھ کر ہے۔[3]

ان تمام اقوال و آراء کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ تراویح کے لئے کم از کم مغرب کے برابر تلاوت کافی ہے۔ ایک ختم مسنون ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا عمل بھی تھا۔ اگر اندیشہ ہو کہ نمازیوں کے لئے ایک ختم بھی بار ہوگا تو بعد کے فقہاء کے فتویٰ کے مطابق ایک ختم کرنے کی بھی ضرورت نہیں، بلکہ جس قدر لوگ گوارا کریں اتنا ہی پڑھا جائے۔

ایک ختم کے بعد دوسرا اور تیسرا ختم مستحب ہے۔ بشرطیکہ پوری توجہ اور بشاشت کے ساتھ لوگ پڑھ سکیں۔

---

[1] الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۳۴۳/۱ مطبوعہ بیروت [2] خلاصۃ الفتاوی: ۶٤/۱

[3] فتاویٰ عالمگیری: ۱۱۷،۱۸/۱ الفصل فی التراویح

دس دنوں سے کم میں قرآن ختم کرنے کا سلف صالحین کے یہاں نہ معمول تھا اور نہ فقہاء نے کہیں اس کو ذکر کیا ہے۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

رمضان شریف میں قرآن مجید کا ایک مرتبہ ترتیب وار تراویح میں پڑھنا سنت مؤکدہ ہے۔ اگر کسی عذر سے اس کا اندیشہ ہو کہ مقتدی تحمل نہ کر سکیں گے تو پھر الم تر کیف سے اخیر تک دس سورتیں پڑھ دی جائیں دس رکعتیں پوری ہونے پر ان ہی کو دوبارہ پڑھے[1]

یہ تو ظاہر ہے کہ جن سلف صالحین اور فقہاء کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ دین کے منشاء اور روح کو ہم سے زیادہ سمجھنے والے اور ان کے متبعین واصحاب ہمارے دور کے عوام سے نسبتاً زیادہ بہتر تھے، اس کے باوجود ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا اور ہمارے زمانہ کا حال تو اس سے بہت برا ہے۔ مگر چار چار، پانچ پانچ ختم اور ہر مسجد میں تین تین ختم کا ایک رواج سا ہوتا جارہا ہے۔

اس سے کئی مضرتیں اور نقصانات ہیں ...... سب سے بڑا نقصان تو یہ ہے کہ ایک ختم کے بعد بہت سے لوگ تراویح کی نماز ہی نہیں پڑھتے، حالانکہ وہ پورے ماہ مسنون ہے اور بالخصوص اہل تجارت اور کاروباریوں کے یہاں تو یہ عام بات ہوگئی ہے کہ ایک ختم ایک ہفتہ میں کرلیا اور اس کے بعد تراویح ہی چھوڑ دی۔

دوسرے اس سے قرآن کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ بوڑھوں، کمزوروں اور معذوروں میں سے بہت سے لوگ جماعت میں شریک ہوتے ہیں، وہ مجبوراً شریک رہتے ہیں، حالانکہ تھکن اور تعب وکمزوری کی وجہ سے قرآن مجید سننے سے غافل اور بے توجہ ہوجاتے ہیں چند ہی لوگ ہوتے ہیں جو اس قدر قرآن بشاشت اور توجہ سے سنتے ہوں۔

تیسرے اس سے تلاوت میں ترتیل، الفاظ کی صحیح ادائیگی کی رعایت نہیں ہوتی اور یہ بھی مکروہ ہے ...... حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ سے مروی ہے، ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا، ترتیل کے بغیر زیادہ اور تیز پڑھنے سے بہتر ہے۔[2]

یہ تو ترتیل کی بات ہے۔ راقم الحروف کا تجربہ ہے کہ اس قسم کے زیادہ پڑھنے والے حفاظ اکثر اس طرح پڑھتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ بھی سمجھ میں نہیں آتے۔

چوتھے آج کل یہ ایک طرح کا مظاہرہ ہوگیا ہے کہ ہر حافظ اپنی تیز رفتاری اور حفظ کا مظاہرہ کرتا ہے اور اسے اپنے لئے فخر ومباہات کا ذریعہ بنالیتا ہے اور ظاہر ہے اس کی کراہت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟

---

[1] امداد الفتاوی: ۱/۴۸٤ ترتیب جدید

[2] مسلم عن عبداللہ بن عمرو بن العاص: ۲/۷۵۵ باب فی کم یقرء القرآن

۳۱ واں روزہ

مختلف ممالک کے درمیان اوقات اور مطلع کے فرق کی وجہ سے بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے ملک سے رمضان کے تیس روزے پورے کرکے آتا ہے اور جہاں وہ آتا ہے وہاں رمضان کا ایک دن باقی رہ جاتا ہے، ایسی صورت میں میرا خیال ہے کہ ایک روزہ اسے احترام رمضان کے بطور رکھنا چاہئے، رمضان کا کوئی روزہ اس کے ذمہ نہیں ہے۔ کیوں کہ صریح حدیث کے بموجب رمضان کے زیادہ سے زیادہ تیس ایام ہی ہوسکتے ہیں، البتہ اگر یہ روزہ نہ رکھا جائے تو احترام رمضان کے منافی عمل ہونے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا مگر قضا یا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

زکوٰۃ

سونے چاندی کا نصاب

سونے اور چاندی کے سلسلہ میں ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو نصاب متعین فرمایا ہے وہ قدیم عربی اوزان کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ دوسو درہم چاندی اور بیس مثقال سونے کو وہ کم سے کم مقدار قرار دیا گیا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اب خود عرب میں بھی سونے چاندی کے سکے باقی نہ رہے چہ جائیکہ ہندوستان۔ اس لئے ضرورت پڑی کہ ہندوستانی پیمانے کے لحاظ سے اس کی مقدار متعین کی جائے۔ علماء کی تحقیق اس سلسلہ میں مختلف ہے۔ مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک مستقل کتاب اوزانِ شرعیہ ہی کے موضوع پر ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ چاندی کا نصاب ہندوستانی اوزان کے حساب سے چھتیس تولہ ساڑھے پانچ ماشہ اور سونے کا پانچ تولہ اڑھائی ماشہ ہے۔ مولانا عبدالصمد رحمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی فاضلانہ تصنیف ''کتاب العشر والزکوٰۃ'' میں اور مولانا عبدالشکور فاروقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''علم فقہ'' میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ بعض دوسرے علماء نے اس سے اتفاق کیا ہے اور سابق ریاست حیدرآباد میں بھی اسی پر عمل تھا۔

دوسری طرف مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ چاندی کا نصاب باون تولہ چھ ماشہ ہے اور سونے کا سات تولہ چھ ماشہ، مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالیٰ

صاحب نے کافی تحقیق وجستجو، تجربہ اور فقہی ذخائر سے استفادہ کے بعد اسی رائے کو حق بجانب قرار دیا ہے اور اس موضوع پر ایک بڑا گراں قدر رسالہ بھی تصنیف فرمایا ہے۔

ان دونوں میں پہلی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور اس میں فقراء اور محتاجوں کی زیادہ رعایت بھی ہے اور دوسری میں امت کے لئے زیادہ سہولت ہے اور ہمارے زمانے میں زیادہ تر لوگوں کا اسی طرف رجحان بھی ہے۔ اس لئے فتویٰ تو اسی پر ہونا چاہئے کہ ۵۲ تولہ ۶ ماشہ اور ۷ تولہ ۶ ماشہ نصاب ہو۔ البتہ احتیاط کا تقاضہ اور تقویٰ یہ ہے کہ ۳۶ تولہ ساڑھے ۵ ماشہ اور ۵ تولہ ڈھائی ماشہ ہی پر زکوٰۃ ادا کردی جائے۔

موجودہ اوزان کے لحاظ سے ایک تولہ ۶۶۴ء۱۱ کے برابر ہے اس طرح ۵۲-۲/۱ تولہ کا وزن ۶۱۲ گرام اور ۳۶۰ ملی گرام کے مساوی ہے۔ آج کل ۱۲ ماشہ (برابر ۶۶۴ء۱۱ گرام) کی بجائے ۱۰ گرام کا تولہ مروج ہے اس لئے اس اصطلاح کے اعتبار سے ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام چاندی زکوٰۃ کا نصاب ہوگی۔ اسی طرح سونے کا نصاب اس حساب سے ۴۸۰ء۸۷ گرام ہوتا ہے جو ۱۰ گرام کے تولہ کے لحاظ سے ۸ تولہ ۷ گرام اور ۴۸۰ ملی گرام ہوا۔

گوٹے لچکے کی زکوٰۃ

کپڑوں میں بعض اوقات سونے چاندی وغیرہ کے تار لگے رہتے ہیں پہلے زمانے میں اس کا رواج اور استعمال کچھ زیادہ ہی تھا۔ سوال یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ جو حکم اس کا ہوگا وہی گھڑی میں لگے ہوئے سونے چاندی کی زنجیر یا کسی بھی جزو کا ہوگا۔

جہاں تک سونے یا چاندی کے چڑھائے ہوئے ایسے پانی کی بات ہے جو الگ نہیں کیا جاسکتا تو اس پر بہر حال زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تو محض ایک رنگ (COLOUR) ہے، سونا اور چاندی ہے ہی نہیں۔ رہ گئے سونے اور چاندی کے وہ اجزاء جو باقی رہتے ہوئے، کسی چیز کے ساتھ لگائے جاتے ہیں ان کو الگ کرنا بھی بہ آسانی ممکن نہیں ہوتا تو احناف کے اصول اور فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سونے اور چاندی پر مطلقاً زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، چاہے اس کو خواتین آرائش ہی کے لئے کیوں نہ استعمال کریں۔ چنانچہ علامہ مسعود کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

"لا يعتبر في هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة فتجب الزكوٰة فيها سواء كانت دراهم مضروبة أونقرة أوتبر الوحليا مصنوعا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في المصاحف والأواني وغيرها إذا كانت تخلص عند الإذابة إذا بلغت مأتي درهم وسواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو

للتجمل أولم ينوشيئا."[1]

ترجمہ: "اس نصاب میں چاندی سونے کے علاوہ مزید کسی اور صفت کا اعتبار نہیں لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، چاہے ڈھلے ہوئے درہموں کے سکے ہوں یا اس کے ڈلے اور ٹکڑے ہوں یا خام صورت میں ہوں یا اس کے بنے ہوئے زیور ہوں یا تلوار، کمر بند، لگام یا زین میں ازراہ زینت لگے ہوئے ہوں یا قرآن اور برتن وغیرہ میں اس کے بنے ہوئے ایسے ستارے ہوں جن کو پگھلانے کے بعد الگ کیا جاسکتا ہو۔ بشرطیکہ وہ دوسو درہم کی مقدار کو پہنچ جائیں عام ازیں کہ اسے تجارت کے لئے رکھا ہو یا خرچ کے لئے یا زینت مقصود ہو یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔"

اس اصول اور علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں کپڑوں میں لگے ہوئے سونے چاندی کے اجزاء پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر نصاب صرف اسی سونے چاندی سے پورا ہوجائے تب تو یہی کافی ہے۔ ورنہ دوسری صورت میں سونے اور چاندی کی جو مقدار موجود ہے اسی میں اس کو بھی ضم کردیا جائے گا۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے، مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے۔[2]

لیکن مولانا عبدالحی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھنوی کی رائے اس سے مختلف ہے۔ وہ اس سوال کے جواب میں کہ کیا مستورات کے کپڑوں میں لگے ہوئے گوٹہ ٹھپہ وغیرہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لکھتے ہیں:

"ایں اشیاء از قبیل عروض اندودر عروض مادام که نیت تجارت نباشد زکوٰة نیست کذافی البحر الرائق."[3]

ترجمہ: "یہ چیزیں سامان کے درجے میں ہیں اور سامان میں جب تک تجارت کی نیت نہ ہو زکوٰۃ نہیں ہے۔" (البحر الرائق میں ایسا ہی لکھا ہے۔)

علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے پیش نظر غالباً یہ ہے کہ کپڑے میں لگے ہوئے گوٹے وغیرہ کی حیثیت مستقل نہیں ہوتی، بلکہ تابع کی ہوتی ہے اور جو چیز تابع ہو اور ضمنی حیثیت کی حامل ہو، قاعدہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔ اس عبد عاجز کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ فقہاء احناف کے یہاں "تابع" کا اعتبار نہ کرنے میں اس قدر توسع ہے کہ حرمت وحلت کے مسائل میں بھی اس کو برتا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مدت رضاعت کے دوران بچے کو غذا میں کسی عورت کا دودھ ملا کر دیا جائے تو احناف کے یہاں حرمت ثابت نہ ہوگی، چاہے وہ دودھ اس قدر بھی کیوں نہ ہو کہ لقمہ سے دودھ کے قطرات ٹپکتے رہتے

---

[1] بدائع الصنائع: ۱/۱۶ [2] امداد الفتاویٰ: ۲/۱۱، ص ۲۰، ۲۱

[3] مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوى، كتاب الزكوٰة، "زکوٰۃ در لباس زنان"

ہوں۔[1]

تاہم احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی بھی زکوٰۃ ادا کردی جائے۔ واللّٰہ اعلم بالصواب۔

کرایہ کے سامان اور مکان میں زکوٰۃ

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اسلام کا معاشی نظام نہایت معتدل، متوازن اور منصفانہ ہے۔ اس لئے شریعت نے ہر قسم کے اور تھوڑے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے۔ مال کی چند قسموں اور اس میں بھی ایک خاص مقدار پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ وہ مال کیا ہیں؟ اس سلسلہ میں حافظ ابن رشد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ (۵۲۰۔۵۹۵) لکھتے ہیں:

معدنی اشیاء میں ① سونا ② چاندی
جانوروں میں ① اونٹ ② گائے ③ بکری
غلوں میں ① گیہوں اور جو
پھلوں میں ① کھجور ② کشمش[2]

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے مسلک کے مطابق اس میں اس قدر اضافہ کیا جائے کہ ہمارے یہاں زمین سے پیدا ہونے والی ہر قسم کی پیداوار پر زکوٰۃ یعنی عشر واجب ہوگا اور جانوروں میں گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ان کے علاوہ جو سامان ہیں ان پر زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوتی ہے۔ جب ان کی تجارت کی جائے یا ان کو تجارت کے لئے رکھا جائے۔ حافظ ابن رشد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے الفاظ میں:

"والنصاب فی العروض علی مذهب القائلین بذالك انما هو فی ماا‌تخذ منها للبیع خاصة."[3]

یعنی دوسرے سامانوں میں جو لوگ زکوٰۃ واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی ان ہی سامانوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی جس کو تجارت کے لئے مختص کردیا گیا ہو۔ اسی طرح "الجوهرة النیرة" میں ہے "فان کانت للتجارة فیها زکوٰة التجارة بالاتفاق."[4]

تجارت اور اجارہ میں بڑا جوہری فرق ہے۔ تجارت میں ایک چیز کو کھو کر اس کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اور اجارہ میں اس چیز پر اپنی ملکیت باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے ...... لہٰذا اگر کسی کے پاس ایک سے زیادہ مکانات ہوں سائیکلیں اور گاڑیاں ہوں، سپلائنگ کمپنی کی نوعیت کے برتن، کپڑے، فرنیچر یا کتابیں

---

[1] بدایة المجتهد: ۳۵/۱ [2] بدایة المجتهد: ۲۶۹/۱ [3] حواله سابق [4] الجوهرة النیرة: ۱۲۹/۱

ہوں جن کے مطالعہ کی فیس وصول کی جاتی ہو، ان تمام چیزوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ یہ اموال "اجارہ" (کرایہ) ہیں اور زکوٰۃ اموال تجارت پر ہے نہ کہ اموال اجارہ پر۔ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں صریح جزئیے موجود ہیں:

"رجل اشترى أعيانا منقولة يو اجرها مياومة ومشاهرة ومسانهة ويحصل له من المنقولات مال عظيم لا يجب فيها الزكوٰة لا نها ليست بمال التجارة."[1]

ترجمہ: "ایک شخص نے کچھ اموال منقولہ (وہ مال جو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائے جا سکتے ہوں) روزانہ، ماہانہ یا سالانہ کرایہ پر لگانے کے لئے خریدے اور اسے ان مالوں سے کافی فائدہ ہوا تو بھی اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لئے کہ ان اموال کا اصل مقصد تجارت نہیں ہے۔"

اور یہ کہ:

"لو اشترى الرجل دارا أوعبداللتجارة ثم آجره يخرج من أن يكون للتجارة لانه لما آجره، فقد قصد المنفعة ولو اشترى قدورا من صفر يمسكها أو يواجرها لا تجب فيها الزكوٰة."[2]

ترجمہ: "کسی آدمی نے کسی شخص سے مکان یا غلام تجارت کی نیت سے لیا پھر اسے کرایہ پر لگا دیا تو اب وہ مال تجارت باقی نہیں رہے گا اور اگر تانبے کی کچھ ہانڈیاں اور دیگیں خرید کیں۔ ان کو رکھا اور کرایہ پر لگاتا رہا تو ان سامانوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔"

ہاں اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اگر نصاب زکوٰۃ کے برابر ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

ہیرے جواہرات کی زکوٰۃ

شریعت نے اصولی طور پر معدنیات میں سوائے سونے اور چاندی کے کسی اور چیز میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ اس اصول کے مطابق ہیرے جواہرات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اسے تجارتی مقصد کے لئے خریدا گیا ہو، چنانچہ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"ولا تجب فيما سواهما من الجواهر كالياقوت الفيروز واللؤلؤوالمرجان."[3]

ترجمہ: "سونے چاندی کے علاوہ دوسرے جواہرات جیسے یاقوت، فیروز اور مرجان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

---

[1] خزانة الروايات [2] قاضی خان علی هامش الهنديه: ۲۵۱/۱ [3] درمختار: ۳۴/۲

اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"واما الیواقیت واللالی والجواهر فلا زكوٰة فيها وان كانت حليا الا ان تكون للتجارة."[1]

ترجمہ: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

لیکن موجودہ دور میں اکثر اوقات لوگ اپنی دولت کی حفاظت اور ٹیکس سے بچاؤ کے لئے نقد رقم کو ہیرے جواہرات کی شکل میں تبدیل کر لیتے ہیں، چوں کہ اس صورت میں اصل مقصود ہیرے جواہرات کا حصول نہیں ہے بلکہ اپنی دولت کی حفاظت ہے اس لئے ہمارے دور کے متعدد بالغ نظر فقہاء کی رائے ہے کہ اس مقصد کے تحت خریدے گئے ہیرے اور جواہرات میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ زکوٰۃ عبادات میں سے ہے اور مال زکوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کی تعیین خود نصوص نے کی ہے، اس لئے اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، لہٰذا اگر ہیرے اور جواہرات تجارت کے ارادہ سے نہ لئے گئے ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اکثر علماء اور ارباب افتاء کی رائے یہی ہے، تاہم احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اور اختلاف سے بچتے ہوئے ان اموال کی بھی زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو مزید باعث اجر ہے۔

سونے چاندی کے مصنوعی اعضاء پر زکوٰۃ

بعض حالات میں اور بعض خاص مصلحت کے پیش نظر سونے چاندی کے مصنوعی اعضاء کا استعمال کیا جاتا ہے جیسے ناک، دانت، کھوکھلے دانتوں کا سونے چاندی سے بھرنا، سونے کے تاروں سے دانت کو باندھنا وغیرہ۔ ان میں سے بعض کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ ان کو آسانی سے نکالا جا سکتا ہے اور ان کو رکھا ہی اس طرح جاتا ہے کہ ان کو لگایا اور نکالا جاتا رہے۔ جب کہ بعض اعضاء میں یہ دھاتیں اس طرح فٹ کی جاتی ہیں کہ ان کو آسانی سے نکالا نہیں جا سکتا۔ بلکہ وہ مستقل طور پر لگا دی جاتی ہیں۔ جو اعضاء نکالے جا سکتے ہیں جیسے کہ ناک وغیرہ ان میں تو زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے زیورات میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے ہاں جو فقہاء زیورات میں زکوٰۃ کے عدم وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ان مصنوعی اعضاء میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور جو اس طرح نہ ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مال نامی ہو یعنی اس میں نشوونما اور بڑھوتری کی گنجائش ہو اور موجودہ صورت میں ظاہر ہے کہ اس کا کوئی امکان

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۱۸۰/۱

نہیں۔ دوسرے جب وہ انسان کے جسم کا ایک ایسا عضو بن جائے جس کو الگ کیا جانا ممکن نہ ہو تو اب وہ انسان کی بنیادی ضروریات (حاجات اصلیہ) میں داخل ہو گیا اور ایسی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

صنعتی اوزاروں، مشینوں اور اشیاء کا حکم

صنعتی اوزار اور سامان دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کو کسی کام کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا اثر اس شئ میں باقی نہیں رہتا۔ دوسری وہ جو بعینہ اس میں لگادی جاتی ہیں۔ مثلاً موٹر کی درستگی کے بعض اوزار ایسے ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ اس سے چیزیں ٹھیک کر دی جائیں، کاریگر ان سے اسی قدر کام لیتا ہے۔ بڑے بڑے کارخانوں میں جو مشینیں ہیں وہ اسی نوعیت کی ہیں اور بعض سامان خاص اسی مقصد کے لئے ہوتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر ان کو موٹر میں فٹ کر دیا جائے۔

ان دونوں میں سے پہلی قسم کی چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ان میں مشینیں، گھڑی ساز، بڑھئی، لوہار، موٹر سائیکل درست کرنے والوں اور کاشتکاروں وغیرہ کے صنعتی اوزار داخل ہیں۔ دوسری قسم کی چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس میں گھڑی، ریڈیو اور موٹر سائیکل وغیرہ کے قابلِ فروخت اجزاء شامل ہیں، کیوں کہ یہ مال تجارت کا درجہ رکھتے ہیں چنانچہ فقہاء پہلی قسم کی چیزوں کو ''بنیادی ضرورت'' (حاجت اصلیہ) اور دوسری قسم کی چیزوں کو قابلِ زکوٰۃ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وكذا كتب العلم إن كان من اهله وآلات المحترفين هذا في الالات التي ينتفع بنفسها ولا يبقى أثرهافي المعمول وأما إذا كان يبقى أثرها في المعمول كمالو اشترى الصباغ عصفرا ليصبغ ثياب الناس بأجرو حال عليه الحول كان عليه الزكوٰة.... و إن لم يبق لذالك العين اثر في المعمول كالصابون والحرض لا زكوٰة فيه."

ترجمہ: ''ایسے ہی جن اشیاء میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ان میں اہلِ علم کے لئے علمی کتابیں اور صنعت کاروں کے لئے آلاتِ صنعت وحرفت ہیں۔ مگر یہ احکام ان آلات کی بابت ہیں جن سے اس صنعت میں فائدہ تو اٹھایا جاتا ہے لیکن مصنوعات میں اس کا اثر باقی نہیں رہتا۔ اس کے برخلاف وہ اشیاء جن کے اثرات مصنوعات میں باقی رہتے ہیں مثلاً رنگریز نے اجرت لے کر لوگوں کے کپڑے رنگنے کے لئے زعفران یا کوئی اور رنگ خریدا اور ان اشیاء پر سال گزر گیا تو اب اگر اس کی مالیت نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاتی ہو تو ان سامانوں کی بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ حکم ایسی تمام اشیاء کے

لئے ہے جن کو کام کے لئے خریدا جائے اور ان کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو مثلاً تیل چمڑے کی دباغت کے لئے کہ اگر اس پر ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مصنوعات میں اس کا اثر باقی نہ رہے جیسے صابن اور ''حرض'' نامی شئے جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے تو اس میں زکوٰۃ نہ ہوگی''۔

باؤنڈز کی زکوٰۃ

باؤنڈز اصل میں قرض کی سند اور اس کی دستاویز ہے، گو آج کل باؤنڈز کی بھی خرید وفروخت ہونے لگی ہے، مگر شرعاً یہ ناجائز اور حرام ہے، فقہ کی اصطلاح میں باؤنڈز کی حیثیت ''دین قوی'' کی ہے، اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل واجب التصدق ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

شیرز کی زکوٰۃ

شیرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں عام طور پر یہ بحث کی جاتی تھی کہ شیرز کی نوعیت صنعتی ہے یا تجارتی؟ اگر اس کی نوعیت صنعتی ہو یعنی اس کے ذریعہ مشنریز اور آلات خرید کئے جاتے ہوں اور پھر ان سے مال تیار کیا جاتا ہو، تو اصولی طور پر مشنریز کی صورت میں جو سرمایہ محفوظ ہے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کل حصص بجائے خود ایک تجارت بن گئے ہیں اور بڑے پیمانے پر اس کی خرید وفروخت عمل میں آتی ہے، اسی لئے عصر حاضر کے محقق علماء نے شیرز کو مطلق ایک تجارت تسلیم کیا ہے اور یہی موجودہ ماہرین اقتصادیات کی رائے ہے۔

لہٰذا شیرز بجائے خود سامان تجارت ہے اور اس میں زکوٰۃ واجب ہے، جن لوگوں نے اس نیت سے حصص خریدے ہوں کہ حصص کو باقی رکھتے ہوئے کمپنی جو نفع دے اس سے استفادہ کرنا ہے، ان کو تو زکوٰۃ حصص کی اصل قیمت کے لحاظ سے ادا کرنی ہوگی، جو خود کمپنی کو تسلیم ہو۔ جن لوگوں نے حصص اس مقصد کے لئے خرید کیا ہو کہ قیمت بڑھنے کے بعد اسے فروخت کردیں گے ان لوگوں کو موجودہ مارکیٹ قیمت کے لحاظ سے حصص کی زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے، مثلاً کمپنی کے نزدیک اس کی قیمت پچیس روپئے ہے اور بازار میں اس وقت یہ حصص ڈھائی سو روپئے کے حساب سے فروخت کئے جارہے ہیں تو پہلی صورت میں پچیس روپئے کے حساب سے اور دوسری صورت میں ڈھائی سو روپئے کے حساب سے قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

قرض پر لگائی ہوئی رقم

شریعت میں جو رقم یا چیز کسی کے ذمہ باقی ہو اسے ''دین'' کہتے ہیں۔ زکوٰۃ کے احکام کے لحاظ سے یہ دین چار قسم کے ہیں:

❶ وہ قرض جو کسی شخص کو دیا گیا ہو یا تاجر نے وہ سامان جو تجارت ہی کے لئے تھا بیچا ہو اور اس کی قیمت باقی ہو، اگر یہ رقم کل کی کل ایک ساتھ مل جائے تو سبھوں کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور اگر کئی سالوں کے بعد ملی تو تمام سالوں کی بیک وقت ادا کی جائے گی۔ اگر یہ رقم تھوڑی تھوڑی وصول ہو تو جتنا روپیہ وصول ہو اتنے کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے...... اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''دینِ قوی'' کہتے ہیں۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی سامان کی قیمت تو باقی ہو لیکن وہ سامان اصلاً تجارت کے لئے نہیں تھا، اس مال پر بھی اسی وقت زکوٰۃ واجب ہوگی جب وصول ہو جائے اور وصولی کے بعد اس پوری مدت کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جب سے اس نے وہ سامان بیچا تھا۔ البتہ اس رقم پر اسی وقت زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جب یہ تمام رقم اکٹھی وصول ہو جائے اور زکوٰۃ کے نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے۔ اگر تھوڑی تھوڑی رقم وصول ہوتی رہے، کبھی سو کبھی دو سو، کبھی چار سو تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ ایسی باقی رقوم کو ''دینِ وسط'' کہتے ہیں۔

❸ ایسی رقمیں جو کسی مال کے بدلے میں باقی نہ ہوں جیسے مہر کی رقم کہ وہ کسی مال کے عوض میں نہیں ہے بلکہ عورت کی عصمت کا معاوضہ ہے اس پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب مال پر قبضہ ہو جائے اور قبضہ کے بعد ایک سال گزر جائے...... فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''دینِ ضعیف'' کہتے ہیں۔

❹ ایسا قرضہ جس کی وصولی یا ایسا مال جس کو حاصل کرنا دشوار ہو اس پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، ہاں اگر غیر متوقع طور پر کبھی وہ مال وصول ہو گیا تو اب اس پوری مدت کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی...... فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''مالِ ضمار'' کہا جاتا ہے۔[۱]

یہ فقہی احکام گو اپنی نوعیت کے لحاظ سے جدید نہیں ہیں۔ مگر آج کل بقایا جات اور دین کی جو مختلف صورتیں نئے معاشی نظام اور طریقِ انتظام کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہیں ان اصولی احکام کے ذریعہ ان کو بہ آسانی حل کیا جاسکتا ہے۔ وباللّٰہ التوفیق۔

طویل مدتی دیون کی زکوٰۃ

سرکاری اور نیم سرکاری اداروں کی طرف سے آج کل ترقیاتی اور صنعتی قرضے فراہم کئے جاتے ہیں، طویل

[۱] الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۱۷۲

مدت میں ان کی ادائیگی مطلوب ہوتی ہے ان قرضوں کی مقدار تو بہت زیادہ ہوتی ہے لیکن ہر سال ادا طلب قسط بہت معمولی ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسے قرضے پورے کے پورے منہا کر کے زکوٰۃ واجب ہوگی یا ہر سال کی مطلوبہ قسط ہی منہا کی جائے گی اور باقی پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

فقہاء احناف کے عام اصول کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسی صورت میں پورے قرض کو منہا کیا جائے اس کے بعد جو رقم بچ جائے اس میں زکوٰۃ واجب ہو......لیکن ایسے طویل مدتی دیون کو مستثنیٰ کرنے میں فقراء کو اپنے حق سے محروم ہونا پڑتا ہے اور صاحب مال کو ایک ایسے مال کی زکوٰۃ سے چھوٹ مل جاتی ہے جو اس کے تصرف میں ہے اور جس کی ادائیگی میں اسے بہت مہلت حاصل ہے، اس لئے ان حالات میں سب سے متوازن، شریعت کی روح ومقصد سے ہم آہنگ اور معتدل رائے یہ ہے کہ ہر سال قرض کی جو قسط ادا کی جاتی ہے صرف وہی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی بقیہ پورے مال میں زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی موجود ہے کہ دیر سے ادا کیا جانے والا مہر (مہر موٴجل) منہا کئے بغیر پورے مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ چنانچہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نقل کرتے ہیں:

"وقال بعض مشائخنا إن المؤجل لايمنع لانه غير مطالب عادة."[1]

تَرجَمَہ: "ہمارے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ادھار مہر زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے مانع نہیں کیوں کہ عام طور سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے۔"

خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی اس طرح کے اقوال منقول ہیں کہ دین موٴجل یعنی دیر سے قابل ادائیگی قرضے زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہیں ہیں اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔[2]

پراویڈنٹ فنڈ میں زکوٰۃ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اور اس پر جو اضافی رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ ...... سرخسی

---

[1] بدائع الصنائع: ۶/۲ [2] ردالمحتار: ۵/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ دینِ قوی، دینِ وسط اور دینِ ضعیف۔ تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

"اما الا جرة ففي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم يقبض منه ماتي درهم." [1]

تَرْجَمَہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دینِ قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے۔ اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے۔ اس طرح آزاد کی اجرت دینِ ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے، علماء ہند میں مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[2]

بینک میں جمع شدہ مال پر زکوٰۃ

بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھی جائے یا فکسڈ ڈپازٹ کی جائے ہر دو صورت میں جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی؛ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملکیت اور قبضہ ضروری ہوتا ہے۔ بینک میں جمع رقم پر ملکیت تو جمع کرنے والے کی ظاہر ہی ہے، قبضہ بہ ظاہر اس کا نہیں ہے مگر چوں کہ اس نے اپنے ارادہ واختیار سے بینک میں رقم جمع کی ہے، لہٰذا بینک قبضہ میں اصل مالک کا نائب ہے، اس طرح بالواسطہ جمع کنندہ کا قبضہ بھی ثابت ومحقق ہے، اس لئے فقہاء نے ازراہ امانت رکھے گئے مال میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے کیوں کہ امین کا قبضہ اصل مالک کا قبضہ ہے[3] لہٰذا ہر ایسی جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی جس کو مالک نے اپنے اختیار ومرضی سے جمع کیا ہو۔

حلال وحرام مخلوط مال پر زکوٰۃ

اگر کسی شخص کے حلال وجائز مال کے ساتھ حرام مال کی بھی آمیزش ہوگئی ہو، جیسے رشوت یا بینک انٹرسٹ یا انشورنس کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم، تو اگر مالِ حرام علاحدہ وممتاز ہو یا اس کا حساب اس طرح محفوظ

[1] تاتار خانیہ: ۲/۳۰۲، ۳۰۳　[2] امداد الفتاویٰ: ۲/۴۸، ۴۴　[3] البحر الرائق: ۲/۴۸، ۴۴

ہو کہ اس کی علاحدگی ممکن ہو تو اگر مالِ حرام کا مالک شخص متعین ہو اور اس کو پہنچانا ممکن ہو تو اس کو واپس کر دے ورنہ بلانیت صدقہ فقراء پر یا رفاہی کاموں میں خرچ کر دے۔ اور اگر مال حرام نہ علاحدہ ہو نہ اس کا حساب ممکن ہو تو پورے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مالِ حرام کے مالِ حلال کے ساتھ مخلوط ہو جانے کی وجہ سے اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور چوں کہ احکام شرعیہ کی تعیین میں اس قول کے مطابق زیادہ آسانی اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فقراء کے لئے نفع ہے، اس لئے فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"ولو خلط السلطان المال المغصوب بما له ملكه فتجب الزكاة فيه ويورث عنه لان الخلط استهلاك اذا لم يمكن تميزه عند ابى حنيفة وقوله ارفق اذ قلما يخلو مال عن غصب."[1]

تَرجَمَہ: "اگر بادشاہ چھینے ہوئے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا دے تو وہ اس کی ملکیت میں آجاتا ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہے، اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ اپنے مال سے اس طرح ملا دینا کہ علاحدگی ممکن نہ ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک "استھلاک" ہے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا یہ قول زیادہ مناسب ہے کیوں کہ بہت کم ایسے مال ہیں جس میں غصب کی آمیزش نہ ہو۔"

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

ان دنوں شہروں میں کرایہ داروں سے پیشگی اور ڈپازٹ لینے کا عام رواج ہے، سوال یہ ہے کہ اس طرح کی رقوم کی زکوٰۃ مالک مکان پر واجب ہوگی یا کرایہ دار پر؟...... یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جس میں فی زمانہ عام ابتلاء پایا جاتا ہے۔

جہاں تک پیشگی رقم کی بات ہے تو یہ تو واضح ہے کہ یہ رقم مالک مکان کی ملکیت میں آجاتی ہے اس لئے مالک مکان ہی کو اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، چاہے جتنے دنوں کا کرایہ اس نے پیشگی وصول کر لیا ہے خواہ کرایہ دار ابھی اتنے دنوں مکان میں نہ رہا ہو، چنانچہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"واما زكوٰة الأجرة المعجلة عن سنين فى الاجارة الطويلة التى يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام فى رأس كل شهر فتجب على الآ جر لأنه ملكها بالقبض."[2]

---

[1] الدرالمختار على هامش الرد: ۲/۲۵ [2] فتح القدير: ۲/۷

ترجمہ: ''طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کرکے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔''

پس پیشگی دیئے گئے کرایہ کی زکوٰۃ مالک مکان پر واجب ہوگی۔ البتہ ڈپازٹ اور ضمانت کے طور پر دی گئی رقم کا مسئلہ قابل غور ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہونی چاہئے، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا رہن ہے اور رہن کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوتی ہے[۱] ...... لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ زر ضمانت کی حیثیت رہن سے مختلف ہے، رہن کے طور پر جو سامان رکھا جاتا ہے وہ خود اس مال سے استفادہ نہیں کرسکتا، لیکن زیر بحث صورت میں مالک مکان اس رقم سے معاشی نفع اٹھاتا ہے، اب اگر فقراء کو ان کے حق سے محروم رکھا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قرین انصاف نہ ہوگا اس لئے مالک مکان پر اس کی زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی ملتی ہے کہ ''بیع وفا'' کو رہن کے حکم میں مانا گیا ہے اور جو قیمت بیچنے والے کے ہاتھ آتی ہے اکثر مشائخ کے یہاں اسی پر اس کی زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے۔ جب کہ بعض مشائخ نے خریدار پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے[۲] ...... پس بیع وفا کو باوجود رہن تسلیم کرنے کے فقہاء نے زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا ہے کیوں کہ اس میں ادا کی جانے والی قیمت سے استفادہ کیا جاتا ہے اور صاحب معاملہ کو اس سے نفع پہنچتا ہے یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم۔

جس سودے پر قبضہ نہیں کیا، اس کی زکوٰۃ

کسی شخص نے تجارتی سامان خرید کیا لیکن ابھی قبضہ نہیں کر پایا تھا کہ وہ وقت آگیا جب اسے زکوٰۃ ادا کرنی ہوتی ہے، تو کیا ایسے شخص کو اس سامان کی بھی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جو ابھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی ہے؟ .... اس مسئلہ سے عام طور پر وہ لوگ دو چار ہوتے ہیں جو بیرون ملک یا خود اندرون ملک دور دراز شہروں سے تجارت کیا کرتے ہیں۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں صراحت ملتی ہے کہ اس طرح کے تجارتی مال پر جب تک قبضہ حاصل نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مصری کا بیان ہے:

''لاتجب الزکوٰة علی المشتری فیما اشتراہ للتجارة قبل القبض لعدم الید۔[۳]''

ترجمہ: ''تجارت کے لئے خرید کردہ مال پر خریدار کے ذمہ زکوٰۃ نہیں تا آنکہ اس پر قبضہ کرلے،

---

[۱] ردالمحتار: ۶/۲ [۲] ردالمحتار: ۶/۲ [۳] البحرالرائق: ۲/۲۱۸ نیز ملاحظہ ہو در مختار علی ھامش الرد: ۲/۷

کیوں کہ مال ابھی اس کے ہاتھ میں آیا ہی نہیں۔"

زکوٰۃ میں کس قیمت کا اعتبار ہوگا؟

ایسے سامان تجارت جن کی فروختگی دیر سے عمل میں آئے، ان کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان اشیاء کی زکوٰۃ نکالنے میں اس کی قیمت خرید معتبر ہوگی یا یا موجودہ قیمت؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدى من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عندالامام وقالا يوم الاداء لمصرفها."[1]

تَرجَمَہ: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

ان دونوں رایوں میں صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے زیادہ قرین صواب ہے اس لئے کہ شریعت میں اصلا تو خود وہ شئی واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت تو محض اس کا بدل اور عوض ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ادائیگی کے وقت اتنی رقم ادا کرے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو۔ خاص طور پر جو لوگ اراضی کا کاروبار کرتے ہوں ان کو اسے ملحوظ رکھنا چاہئے کہ زکوٰۃ موجود قیمت کے لحاظ سے ادا کرنی چاہئے۔

ہول سیل یا پھٹکر کی قیمت؟

اگر ہول سیل تجارت ہو تو زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے ہول سیل قیمت معتبر ہوگی اور اگر پھٹکر اور ریٹیل سیل کا کاروبار ہے تو اسی لحاظ سے سامان تجارت کی قیمت لگائی جائے گی اور پھر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اگر دونوں طرح سامان فروخت کیا کرتا ہو تو پھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے کہ اس میں فقراء کا فائدہ ہے اور اصول یہ ہے کہ زکوٰۃ میں ہمیشہ اس پہلو کو ترجیح دی جائے گی جس میں فقراء کا فائدہ ہو، چنانچہ امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لابد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم لاداء الزكوٰة فيقومها بأنفع

[1] مراقی الفلاح: هنديه: ۱/۱۸۰

النقدین.''[1]

ترجمہ: ''زکوۃ کی ادائیگی قیمت سے کرنے کی صورت میں فقراء کی منفعت کا خیال رکھنا ضروری ہے، لہٰذا قیمت لگانے میں نقدین (سونا و چاندی) میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہو۔''

بیوی کا مہر، زکوۃ واجب ہونے میں مانع نہیں

مقدار نصاب کا مالک ہونے کے بعد زکوۃ اسی وقت واجب ہوتی ہے جب آدمی پر اتنا زیادہ قرض نہ ہو کہ اس کے ادا کرنے میں نصاب زکوۃ باقی نہ رہ سکے۔ اس قرض سے حقوق اللہ مستثنیٰ ہیں یعنی بندوں پر اللہ تعالیٰ کے جو قرض ہیں مثلاً کفارہ، صدقہ فطر، سفر حج وغیرہ، ان کے اخراجات منہا کرنے کے بعد اگر مال اتنا نہ رہتا ہو کہ زکوۃ واجب ہو سکے تو بھی زکوۃ واجب ہوگی اور یہ حقوق اللہ زکوۃ واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنیں گے۔[2]

البتہ بندوں کے جو حقوق ہوں ان کی ادائیگی کے بعد اگر نصاب باقی نہ رہتا ہو تو زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس کا تقاضا ہے کہ بیوی کے مہر کی رقم وضع کرنے کے بعد اگر نصاب باقی نہ رہ پاتا ہو تو زکوۃ واجب نہ ہو۔ مگر عملاً چوں کہ ہمارے زمانے میں لوگ مہر سے بہت غافل ہو چکے ہیں اور بیویاں عموماً اسے معاف کر دیتی ہیں اس لئے اس قرض کی وجہ سے زکوۃ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور زکوۃ واجب ہوگی...... فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''قال مشائخنا في رجل عليه مهر مؤجل لا مرأته وهو لا يريد أدائه لا يجعل مانعا من الزكوٰة.''[3]

ترجمہ: اگر مرد کے ذمہ مہر مؤجل ہو اور وہ اس کی ادائیگی کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو یہ قرض وجوبِ زکوۃ کے لئے رکاوٹ نہیں ہوگا۔

زکوۃ اور ٹیکس

ٹیکس کی ادائیگی کو زکوۃ کے لئے کافی سمجھ لینا یا زکوۃ کی کچھ رقم کا بطور ٹیکس ادا کر دینا نہ درست ہے اور نہ کافی۔ زکوۃ اور ٹیکس کے درمیان بڑا بنیادی اور جوہری فرق ہے۔ زکوۃ ایک عبادت ہے۔ اسی لئے اس میں نیت اور ارادہ ضروری ہے۔ اخلاص و خدا ترسی مطلوب ہے۔ اس کے لئے متعین مصارف ہیں، ان ہی پر ان کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ غیر مسلموں اور عام رفاہی کاموں میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اس کی ایک مقدار اور تناسب متعین ہے، واجب ہونے کے لئے دولت کی ایک حد مقرر ہے۔ پھر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مدت

[1] المبسوط: ۱۹۱/۲ [2] خلاصة الفتاوی: ۲۴۰/۱ [3] فتاویٰ عالمگیری: ۱۷۳/۱

ہے۔ بعض خصوصی اموال ہی ہیں جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، ہر مال پر واجب نہیں ہوتی۔ یہ سارے احکام کتاب وسنّت سے ثابت ہیں۔ اس میں ادنی تبدیلی اور تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ٹیکس عبادت نہیں ہے بلکہ حکومت کی اعانت یا اس سے پہنچنے والے فائدہ کا معاوضہ ہے، نہ اس کے لئے کوئی متعین تناسب اور مقدار ہے نہ کسی مال کی تعیین ہے، نہ اس کے لئے نیت وارادہ کا کوئی سوال ہے، نہ اس کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور نہ اس کے لئے وہ مناسب حدیں ہیں جو شریعت زکوٰۃ کے لئے متعین کرتی ہے بلکہ بسا اوقات یہ ظلم کی سطح تک پہنچ جاتا ہے۔

مساجد اور پلوں وغیرہ کی تعمیر میں زکوٰۃ خرچ کرنا

زکوٰۃ کے کچھ مخصوص مصرف ہیں جس کی خود قرآن مجید میں صراحت موجود ہے۔ صرف ان ہی امور پر یہ رقم خرچ کی جاسکتی ہے (التوبہ۔۶۰) احناف رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں ان تمام صورتوں میں ضروری ہے کہ زکوٰۃ جن کو ادا کی جائے وہ مالک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ مسجد یا پلوں کی تعمیر وغیرہ میں یہ رقم خرچ کی جاتی ہے تو صرف یہ رقم خرچ ہو جاتی ہے کوئی خاص آدمی اس کا مالک نہیں بنتا، اس لئے ان دوسرے کاموں کو کرنا تو چاہیے مگر زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے عطیات سے، زکوٰۃ ان چیزوں میں نہیں خرچ کی جاسکتی۔

"ولا یجوز ان یبنی بالزکوٰۃ المسجد و کذالقناطیر والسقایات واصلاح الطرقات و کری الانہاروالحج والجہادو کل مالاتملیك فیہ."[1]

تَرجَمَہ: "زکوٰۃ مسجد، پل اور سرائے کی تعمیر، سڑکوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، حج، جہاد اور ایسی کسی چیز میں بھی خرچ نہیں کی جاسکتی جس میں مالک بنانے کی بات نہ پائی جاتی ہو۔"

نوٹوں سے زکوٰۃ کی ادائیگی

نوٹ یعنی رائج الوقت سکّہ اگر اتنی مقدار میں ہو کہ اس سے نصاب زکوٰۃ کے برابر سونا یا چاندی خرید کیا جاسکے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر اتنی رقم نہ ہو، کچھ پیسے اور کچھ سونا و چاندی ہو اور دونوں مل کر چاندی یا سونے کسی کا نصاب مکمل کر دیتے ہوں تو ان پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، اس پر تو سب کا اتفاق ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان کاغذی نوٹوں کی حیثیت بجائے خود "ثمن" کی ہے یا یہ محض مال کے لئے وثیقہ اور سند ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اور بہت سے علماء کی رائے ہے کہ ان کی حیثیت محض وثیقہ اور قرض کے سند کی ہے اور یہ گویا اس بات کا ایک کاغذی ثبوت ہے کہ روپیہ والے کا اتنا مال

[1] الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۱۸۸

حکومت کے ذمہ قرض ہے۔ اس کے برخلاف مولانا عبدالحیٔ صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بعض فتاویٰ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو قیمت اور مستقل مال کی حیثیت دیتے ہیں[1]

پہلی رائے کے مطابق زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے صرف نوٹوں کا دینا کافی نہ ہوگا بلکہ اس سے مال خرید کر کے دینا ہوگا۔ مثلاً اگر کسی کو بطور زکوٰۃ نوٹ دے دیئے اور یہ روپئے اس سے گم ہوگئے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی...... اسی طرح اگر نوٹ بطور زکوٰۃ دے دیئے اور ایک مدّت کے بعد وہ رقم استعمال میں لائی گئی جیسا کہ عموماً دینی مدارس میں ہوا کرتا ہے اور اس وقت تک روپیہ کی قیمت کم ہوگئی تھی تو زکوٰۃ کی ادائیگی میں نقص باقی رہ گیا...... جب کہ دوسری رائے کے مطابق نوٹ کی حیثیت بجائے خود مال کی ہوگی اس کا ادا کر دینا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کافی ہوگا اور آدمی اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

آج کل کاغذی نوٹوں کا استعمال جس قدر بڑھ گیا ہے اس کے پیش نظر راقم الحروف کی رائے وہی ہے جو علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے اور میرے خیال میں اس کی حیثیت فلوس نافقہ اور مستقل مال کی ہے۔ **واللہ اعلم بالصواب**

دینی مدارس کو زکوٰۃ کی ادائیگی

دینی مدارس کی حیثیت دراصل دین کے مضبوط قلعوں اور الحاد و دھریت کے سمندر میں محفوظ جزیروں کی ہے۔ مسلمانوں کے سیاسی زوال اور اس کے بعد سے اسلام کو مٹانے کی پیہم کوششوں کے باوجود ہمارے ملک میں اسلام کا محفوظ رہنا بلکہ یہاں کی مذہبی حالت کا عالم اسلام سے بھی بہتر ہونا بڑی حد تک ان ہی مدارس کا فیض ہے۔ اللہ تعالیٰ اس نظام کو جاری وساری رکھے۔

اسلام نے زکوٰۃ کے جو مصارف بتائے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا مقصد صرف غرباء اور مستحقین کی مدد ہی نہیں ہے بلکہ اسلام کا تحفظ بھی ہے۔ چنانچہ "في سبيل الله"[2] سے اکثر فقہاء کے نزدیک مجاہدین کی مدد مراد ہے جو اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں اور "مولفۃ القلوب" سے نومسلموں یا ان غیر مسلموں کا تعاون مراد ہے جن سے شر کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے زکوٰۃ کے یہ دونوں مصارف "اسلام کی حفاظت" ہی کا ایک حصہ ہیں۔

تعلیمی اداروں کی اور اہلِ علم کی مدد بھی دراصل دین ہی کی مدد کا ایک حصہ ہے۔ اسی لئے فقہاء نے "عالم ضرورت مند" کو صدقہ دینے کو فضیلت دی ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو مجموعة الفتاویٰ علی هامش خلاصته الفتاوی، کتاب البیوع نرخ دربیع سلم، سلم در فلوس رائجه

[2] التوبه: ٦٠

"التصدق على العالم الفقير افضل من التصدق على الجاهل."[1]

ترجمہ: "جاہل کو صدقہ دینے سے ضرورت مند عالم کو صدقہ دینا بہتر ہے۔"

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ بھی اہل علم پر خرچ کرنے کو فوقیت دیتے تھے تاکہ علم دین کی خدمت کے لئے وہ فارغ اور بے فکر ہوسکیں[2]...... اس لئے دینی مدارس میں زکوٰۃ کی رقم نہ صرف یہ کہ دینا درست ہے بلکہ بہتر اور دوہرے اجر کا باعث ہے۔

البتہ دینی مدارس جو زکوٰۃ کی رقم وصول کریں ان کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ یہ رقم یا تو ایسے بالغ بچوں کی ضروریات پر صرف کی جائے جو خود نصاب زکوٰۃ کے مالک نہ ہوں یا ایسے نابالغ بچوں پر جن کے والد اتنے مال کے مالک نہ ہوں کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو۔ ایسے نابالغ بچوں پر اس رقم کا خرچ کرنا درست نہیں جن کے والد پر زکوٰۃ واجب ہوجائے اور نہ اس کو اساتذہ وغیرہ کو بطور اجرت دیا جاسکتا ہے۔

"لايجوز الدفع إلى صغير والده غني و إن كان الابن كبيرا جاز."[3]

ترجمہ: "ایسے نابالغ بچہ کو زکوٰۃ دینی درست نہیں ہے جس کے والد مال دار ہوں اور اگر بچہ بالغ ہو تو اس کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔"

وصولی زکوٰۃ میں نظماء مدارس کی حیثیت

اللہ کا شکر ہے کہ ہند و پاک میں دینی مدارس کا ایک غیر معمولی نظام قائم ہے اور اس خطہ میں اسلام کی بقاء اور مسلمانوں کا دینی و ملی وجود اسی نظام کا رہین منت ہے۔ یہ نظم کسی مستقل سرکاری یا غیر سرکاری امداد پر مبنی نہیں ہے، بلکہ عام مسلمانوں کی اعانتوں اور نصرتوں سے ان اخراجات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اعانتوں کا بڑا حصہ زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی رقم ہے، مدارس کے نظماء وسفراء زکوٰۃ وصول کرتے ہیں، پھر مدرسہ ان کو طلبہ کے اخراجات پر خرچ کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ ذمہ دارانِ مدرسہ کی حیثیت کیا ہے؟ اگر یہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی طرف سے وکیل ہیں تو جب تک مصارف زکوٰۃ میں خرچ نہ کردیں زکوٰۃ ادا نہ ہو۔ اگر ان سے یہ رقم ضائع ہوجائے تو زکوٰۃ دینے والوں پر دوبارہ زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہوجائے اور اگر ان کو حاجت مند طلبہ کی طرف سے نائب مانا جائے اور ان کا وکیل تصور کیا جائے تو رقم وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی، کیوں کہ وکیل کا قبضہ اصل کا قبضہ متصور ہوتا ہے اور فقراء کے وکیل کی حیثیت سے متنوع مصارف میں خرچ کرنے کی اجازت بھی

[1] الفتاویٰ الهنديه: ۱۸۷/۱، الباب السابع في المصارف [2] احياء علوم الدين: ج ۱، كتاب الزكواة: ص۲۲۱
[3] خلاصته الفتاوى: ۲۴۲/۱

حاصل ہوجائے گی۔

صورت حال یہ ہے کہ جب طلبہ نے مدرسہ میں داخلہ لیا اور اپنی امداد منظور کرائی تو گویا انہوں نے ناظم مدرسہ کو اپنے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل بنایا۔ اس حیثیت سے وہ طلبہ کا وکیل ہے۔ زکوٰۃ ادا کرنے والوں نے زکوٰۃ حوالہ کی کہ اسے غرباء اور مصارف زکوٰۃ میں خرچ کر دیں، اس پہلو سے وہ زکوٰۃ دینے والوں کا وکیل ہے۔ اس لئے بہتر ہے کہ نظماء مدارس کو طلبہ اور زکوٰۃ دہندگان دونوں کا وکیل تصور کیا جائے۔ طلبہ کا وکیل ہونے کی وجہ سے اس کے زکوٰۃ وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور زکوٰۃ دہندگان کے وکیل ہونے کی حیثیت سے ان پر یہ پابندی ہوگی کہ اس رقم کو مصارف زکوٰۃ ہی میں صرف کریں۔ آج کل دینی درس گاہوں میں پرشکوہ تعمیرات اور دوسری زوائد وتحسینیات پر کثیر صرفہ کا جو رجحان پیدا ہو گیا ہے' ان میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہ کی جائے کہ ان مدات میں تو خود زکوٰۃ دہندگان بھی اپنی رقم خرچ نہیں کر سکتے۔

علماء ہند میں بعضوں نے نظماء کو طلبہ کا، بعضوں نے زکوٰۃ ادا کرنے والوں کا اور بعضوں نے دونوں کا وکیل تسلیم کیا ہے، اس عاجز کا خیال ہے کہ یہی تیسری رائے زیادہ صحیح، قرین صواب اور مبنی بر احتیاط ہے، واللہ اعلم

فدیہ وصدقہ فطر کی مقدار

صدقۃ الفطر اگر گیہوں سے ادا کیا جائے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کی مقدار نصف صاع ہے، نصف صاع کو ہندو پاک کے علماء نے عام طور پر ۱۳۵ تولہ مانا ہے اور ایک تولہ ۱۱ء۶۶۴ کے برابر ہے۔ اس طرح نصف صاع کا وزن ۱ء۵۰۰ ۶۴۰ ۷۴ (ڈیڑھ کلو، چوہتر گرام اور چھ سو چالیس ملی گرام) ہوتا ہے۔ اتنی مقدار گیہوں یا اس کی قیمت سے صدقہ ادا کرنا چاہئے۔ اگر گیہوں کے بجائے کسی اور غذا کے ذریعہ صدقۃ الفطر نکالنا چاہے تو اس کی دوہری مقدار میں نکالے۔ گو فقہاء نے لکھا ہے کہ کھجور، کشمش اور جو (جن کے ایک صاع بہ طور صدقۃ الفطر نکالنے کی صراحت ہے) کے علاوہ دوسری غذائی اشیاء کے ذریعہ صدقہ نکالنے کی صورت میں گیہوں کی قیمت معتبر ہوگی۔ نصف صاع گیہوں کی قیمت میں جتنا غلہ آجائے اتنا نکالے، یہ کافی ہے۔[1] لیکن حدیث کے الفاظ سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ گیہوں کے علاوہ کھانے کی جو بھی چیز ہو، اس میں صدقۃ الفطر ایک صاع نکالا جائے' چنانچہ ارشاد ہے:

"ألا أن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم' ذكر أو انثى حر أو عبد، صغير أو كبير مدان من قمح أو سواه، صاع من طعام."[2]

[1] دیکھئے در مختار اور ردالمحتار: ۷۶/۲ [2] ترمذی، باب ماجاء في صدقة الفطر: ۶۰/۳، ط: بیروت

ترجمہ: ''آگاہ رہو کہ صدقۃ الفطر ہر مسلمان مرد و عورت، آزاد و غلام، چھوٹے بڑے پر واجب ہے۔نصف صاع گیہوں اور اس کے ماسوا کھانے کی چیزوں میں ایک صاع۔''

اس لئے بہتر ہے کہ یا تو گیہوں یا روپیہ کی صورت میں صدقہ ادا کرے اور اگر کسی دوسری خوردنی چیز کے ذریعہ صدقہ نکالے تو بہ مقابلہ گیہوں کے دوہری مقدار میں۔ واللہ اعلم

زکوٰۃ وصدقات میں حیلہ تملیک

حیلہ کا مقصد اگر خواہ مخواہ بلاضرورت شریعت کے ایک حکم کو بے معنی بنا دینا اور اپنی خواہشات کی تکمیل اور نفع کی تحصیل ہو تو ظاہر ہے یہ ناجائز اور نادرست ہوگا اور عنداللہ اس کی باز پرس ہوگی۔لیکن اگر کسی واقعی دینی مصلحت کے پیش نظر ایسا کرنا ناگزیر ہو جائے تو اجازت ہے۔ مثلاً مدرسہ میں اساتذہ کی تنخواہ کے لئے کوئی دوسری رقم موجود نہ ہو یا مسجد کی ضروریات پر خرچ کرنا پڑے اور کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہو جس سے ضرورت کی تکمیل ہو سکے تو ایسی صورت میں آخری درجہ مجبوری کے وقت یہ حیلہ اختیار کیا جاسکتا ہے کہ زکوٰۃ کی رقم کسی مستحق شخص کو دے دی جائے۔ پھر وہ شخص کچھ لے کر یا پوری رقم مدرسہ ومسجد کے انتظامی ذمہ داروں کو بطور عطیہ دے دے اور اس طرح یہ رقم مذکورہ مدات میں خرچ کی جائے۔

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"إذا أراد أن يكفن ميتا عن زكوٰة ماله لا يجوز (والحيلة فيه أن يتصدق بها على فقير من اهل الميت) ثم هو يكفن به الميت فيكون له ثواب الصدقة ولأهل الميت ثواب التكفين وكذالك في جميع أبواب البرالتي لا يقع بها التمليك كعمارة المسجد وبناء القنا طرو الرباطات."[1]

ترجمہ: ''اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے کسی میت کی تکفین درست نہیں ہے اور اس کا جواز پیدا کرنے کے لئے حیلہ یہ ہے کہ میت کے اہل وعیال میں سے کسی محتاج پر صدقہ کر دیا جائے، وہ اس سے مردہ کو کفنا دے۔ لہٰذا اس شخص کو صدقہ کا اور میت کے اس فرد خاندان کو تکفین کا اجر حاصل ہوگا۔ یہی حکم کار خیر کے تمام ایسے مدات میں ہے جس میں تملیک نہیں ہو پاتی۔ مثلاً مسجدوں، پلوں اور مسافر خانوں کی تعمیر۔''

سادات اور بنو ہاشم کو زکوٰۃ

سادات کو زکوٰۃ دینی درست نہیں ہے۔ سادات سے مراد بنو ہاشم یعنی حضرت علی، حضرت عباس، حضرت

[1] الفتاویٰ الهندیہ: ۳۹۲/۶ کتاب الحیل

جعفر، حضرت عقیل رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت حارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد ہیں[1] البتہ ان کو عطیہ اور صدقاتِ نافلہ دے سکتے ہیں۔ سادات کے لئے مالِ زکوٰۃ کی حرمت خود حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ البتہ اسلامی حکومت میں اموالِ غنیمت اور معدنیات کے خمس (۱/۵) جو بیت المال میں جمع ہوا کرتے تھے ان میں سے بنو ہاشم کا خصوصی تعاون کیا جاتا ہے۔ موجودہ دور میں یہ بات باقی نہیں رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف خاندانِ نبوت کو اس ہتک سے بچاتے ہیں کہ وہ زکوٰۃ کا مال لیں۔ دوسری طرف عملاً اس بات کو گوارہ کرتے ہیں کہ وہ دریوزہ گری کریں۔ یا اپنی ناداری کی وجہ سے تعلیم سے بھی محروم رہیں۔ اس لئے مناسب ہے کہ ایک ایسی راہِ اعتدال نکالی جائے کہ حدیث پر بھی عمل ہوجائے اور بنو ہاشم کی مدد کا موقع بھی نکل آئے۔ اس کی صورت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ کسی غیر ہاشمی مستحق کو زکوٰۃ کی رقم دی جائے۔ وہ یا تو خود دینے والے کو ہبہ کردے اور پھر یہ "ہاشمی ضرورت مندوں" کو یا خود وہ غیر ہاشمی دوسرے ہاشمی کو اس کا مالک بنادے۔

کیا ہندوستان کی زمینیں عشری ہیں؟

زمینیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ عشری اور خراجی۔

وہ زمینیں عشری کہلاتی ہیں جن پر مسلمان فوج نے قبضہ کیا ہو اور پھر مسلمانوں میں تقسیم کردی ہوں یا اس جگہ کے تمام باشندے از خود مسلمان ہوگئے ہوں، جیسے کہ مدینہ منورہ یا جس غیر مزروعہ زمین کو مسلمانوں ہی نے پہلے پہل آباد کیا ہو۔ یہ سب زمینیں عشری ہوں گی اور ان میں عشر واجب ہوگا۔

اس کے برخلاف وہ زمینیں جن کو مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا ہو، وہاں کے مقامی باشندے ایمان نہ لائے ہوں اور ان ہی کے قبضہ میں یہ زمین رہنے دی گئی ہو تو اس میں خراج واجب ہوگا۔ اسی طرح وہ زمین بھی خراجی ہوگی جہاں کے غیر مسلم باشندوں نے از خود صلح کرلی ہو اور جزیہ دینا قبول کرلیا ہو اور وہ غیر آباد زمین بھی جو پہلے پہل غیر مسلموں نے مسلمان امیر کی اجازت سے آباد کی ہو خراجی ہوجائے گی۔

پھر احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو زمین ایک دفعہ خراجی ہوگئی وہ ہمیشہ کے لئے خراجی رہے گی۔ یعنی آئندہ اگر کوئی مسلمان بھی اس زمین کو خرید لے تو خراج ہی ادا کرنا ہوگا۔ عشر واجب نہ ہوگا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عشری اور خراجی زمین جو وراثت میں منتقل ہو وہ عشری اور خراجی ہی برقرار رہے گی۔[2]

اسی بناء پر عام علماء ہند کا فتویٰ ہے کہ ہندوستان میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں ہیں اور وراثۃً مسلمانوں ہی کے قبضے میں آرہی ہیں، ان میں عشر واجب ہوگا ...... مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی

---

[1] الفتاویٰ الهنديه: ۱۸۸/۱ [2] ملخص و مستفاداز: فتاویٰ عالمگیری: ۲۳۷/۲ الباب السابع فی العشر و الخراج و ردالمحتار کتاب السير باب العشر و الخراج

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بہت تحقیق وجستجو کے بعد دس صورتیں ذکر کی ہیں اور وہ یہ ہیں:

❶ بادشاہوں کے وقت سے موروثی ہیں۔

❷ باشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

❸ موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں۔ لیکن یہ بھی نہیں معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آگئی ہیں۔

❹ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری ہے۔

❺ جو زمین مسلمانوں کے قبضے میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہیں اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی۔

❻ مسلمانوں کے قبضے میں ورثۃً یا خرید وفروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے لوگوں نے کس طرح حاصل کی تھی۔

❼ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمانوں کی ملکیت تھی۔

❽ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریقِ معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

❾ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضے میں نہ تھی آباد کی ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے، یا آسمانی یا دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

❿ مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا۔[1]

لیز اور پٹے کی زمین پر عشر وخراج کا حکم

ہندوستان میں مسلمان جو زمین حکومت سے پٹہ اور لیز پر ایک مخصوص مدّت کے لئے حاصل کریں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں عشر واجب ہوگا یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کو سمجھنے کے لئے دو اصولی باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

اول یہ کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں ایسی زمینوں میں پیداوار کا عشر یا خراج ان لوگوں پر واجب ہوگا جو زمین کرایہ پر حاصل کر کے کھیتی کریں، اصل زمین والے پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ دوسرے فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے[2] دوسرے یہ کہ ہندوستان کی سیکولر حکومت کو مکمل طور پر "حکومت کافرہ" بھی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ ارکان منتظمہ کی وساطت سے خود عوام حکومت کرتے ہیں اور عوام میں کافروں کے ساتھ مسلمان بھی ہیں، بلکہ کہیں کہیں ان کی اکثریت بھی ہے اور اس کو ظاہر ہے مسلمانوں کی حکومت بھی نہیں کہہ سکتے۔

[1] کتاب العشر والزکوٰۃ: ص ۱۴۷، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کی تالیف "اسلام کا نظام عشر وزکوٰۃ" ومقالہ مجلہ فقہ اسلامی: ۳۲۱ چھٹا فقہی سمینار [2] بدایۃ المجتھد: ۴۷/۱

اگر اس حکومت کو اہلِ کفر کی حکومت کہا جاسکتا تو خراج واجب ہوتا، اس لئے کہ اہل کفر کی ملکیت میں خراج ہی واجب ہوگا اور اگر اہل اسلام کی حکومت ہوتی تو عشر واجب ہوتا اس لئے کہ مسلم حکومت کی طرف سے جو زمین مسلمانوں کو دی جائے، وہ عشری ہوتی ہے۔ لہٰذا اصولی طور پر اس زمین کو خراجی بھی کہنا مشکل ہے اور عشری بھی۔

لیکن مسلمانوں کے حق میں چوں کہ اصل ''عشر'' ہے، اس لئے ایسی زمینوں کو عشری ہی سمجھنا چاہئے اور عشر ادا کرنا چاہئے۔

کیا زراعتی اخراجات عشر سے مستثنٰی ہوں گے؟

موجودہ دور میں کاشت کے اخراجات کافی بڑھ جاتے ہیں، اس پس منظر میں یہ سوال قائم ہوتا ہے کہ کیا زمینی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں سے کاشت کے اخراجات منہا کئے جاسکتے ہیں اور اگر ایسا نہیں کیا جاسکتا تو کیا شریعت نے جس طرح آسمانی پانی سے سیراب ہونے والی زمین اور اخراجات برداشت کر کے کسی اور ذریعہ سے سیراب کی جانے والی زمین کی پیدوار میں شرح زکوٰۃ الگ الگ متعین فرمائی ہے، پہلی صورت میں دس فیصد اور دوسری صورت میں پانچ فیصد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، تو کیا اسی طرح کھاد وغیرہ میں زر کثیر خرچ ہونے کی وجہ سے حاصل ہونے والی پیداوار میں پانچ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

شریعت کے اصول اور فقہاء کی آراء کو ملحوظ رکھا جائے تو خیال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی رعایت کی گنجائش نہیں...... رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لئے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون ومطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

جہاں تک کھاد وغیرہ کے اخراجات کی بات ہے اس کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہیں کرنا چاہئے، پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے، کاشت تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذاتِ خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کی تصریحات بھی اس جانب اشارہ کرتی ہیں، چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ولا يحتسب لصاحب الارض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقرة."[1]

ترجمہ: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات، یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

پس عام اصول کے مطابق کثیر اخراجات کے ذریعہ حاصل شدہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوگا اور اخراجات نہ منہا کئے جائیں گے اور نہ اس کی وجہ سے شرح زکوٰۃ میں کوئی تخفیف ہوگی۔

ایندھن کی لکڑی وغیرہ میں عشر

قدیم فقہاء جلاون کی لکڑی اور گھاس بانس وغیرہ میں عشر واجب قرار نہیں دیتے تھے، کیوں کہ اس زمانہ میں ان چیزوں کی باضابطہ کاشت نہیں کی جاتی تھی، موجودہ زمانہ میں ان چیزوں کی باضابطہ کاشت کی جاتی ہے، اسی لئے ان تمام لکڑیوں میں عشر واجب ہوگا چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"اما الحطب والقصب الحشيش لا تنبت في الجنان عادة، بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر."[2]

ترجمہ: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے، یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔"

مکھانے اور سنگھارے میں زکوٰۃ

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاصی منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا

---

[1] بدائع الصنائع: ۶۲/۲ [2] هداية: ۱۸۱/۱ باب زكوة الزروع و الثمار

تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے، بقول علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ:

"ملك الارض ليس بشرط لو جوب العشر، وانما الشرط ملك الخارج."[1]

تَرجَمہ: "زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔"

لہٰذا مالک زمین اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کریں گے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج بينهما فيجب العشر عليهما."[2]

تَرجَمہ: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے، پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

ریشم میں زکوٰۃ

آج کل شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جاتی ہے اور اس سے ریشم حاصل کیا جاتا ہے، اب گو ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے۔ اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوگا اس کی نظیر شہد ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب في العسل ان كان في ارض العشر."[3]

تَرجَمہ: "شہد اگر عشری زمین میں ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔"

شہد بھی زمین سے براہ راست پیدا نہیں ہوتا، بلکہ زمینی نباتات سے کیڑے غذا حاصل کرتے ہیں اور اسی سے شہد نکلتا ہے۔ ریشم کی نوعیت بھی بالکل یہی ہے کہ ریشم کے کیڑے زمینی پودوں سے غذا حاصل کرتے ہیں اور بالواسطہ طور پر ان کے ذریعہ ریشم تیار ہوتا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۵۶/۲ [2] حواله سابق [3] تاتار خانيه: ۳۲۵/۱

حج

اہلِ ہند کے لئے میقات

مکہ معظمہ سے تھوڑے فاصلہ پر پانچ مقامات ہیں جہاں پہنچ کر زائرِ حرم کو احرام باندھنا ہوتا ہے۔ احرام باندھے بغیر ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں یہ حکم ان تمام لوگوں کے لئے ہے جو کسی بھی مقصد کے تحت مکہ معظمہ کو جانا چاہتے ہوں[1] ...... ان مقامات کو "میقات" کہتے ہیں اور ان کے باہر جو لوگ ہوں ان کو "آفاقی" کہتے ہیں۔

ان میں ایک ذوالحلیفہ نامی جگہ ہے جو مدینہ اور اس طرف سے آنے والے لوگوں کا میقات ہے، آج کل یہ جگہ "بئر علی" سے موسوم ہے اور اس مقام پر نہایت عظیم الشان مسجد تعمیر کردی گئی ہے، اہلِ شام کے لئے جحفہ نامی گاؤں، نجد و یمن والوں کے لئے "قرن المنازل" نامی پہاڑ، اہلِ عراق کے لئے "ذات عرق" نامی گاؤں اور اہلِ تہامہ کے لئے "کوہِ یلملم" میقات ہے۔ چوں کہ ہند و پاک اور انڈونیشیا کے حجاج بھی یلملم ہی کے سامنے سے گزرتے ہیں اس لئے ان کے لئے بھی یہی میقات ہے۔

یہاں یہ تو ظاہر ہے کہ جو لوگ خاص میقات سے نہ گزرتے ہوں ان کو اس جگہ سے احرام باندھنا چاہئے جو میقات کے مقابل میں پڑتا ہو یعنی حاجی جب وہاں پر پہنچے تو ٹھیک اس کے دائیں یا بائیں میقات پڑے۔ میقات سے آگے حدودِ حرم میں بلا احرام کے بڑھنا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر حدودِ حرم سے باہر ہی دوسری سمت میں بلا احرام کے سفر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں[2]۔

ہندوستان کے موجودہ حجاج کے ساتھ صورتِ حال یہ ہے کہ سمندری سفر میں ان کا رخ یلملم کے بعد حرم کی بجائے جدّہ کی طرف ہوتا ہے جو حدودِ حرم میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا اس فقہی اصول کا تقاضا یہ ٹھہرا کہ یلملم کے بعد بھی وہ بلا احرام گزر سکتے ہیں۔ آگے پھر جہاں وہ میقات کے مقابل اور برابر میں آجائیں وہاں سے احرام باندھ لیں۔ سمندر کے حدود سے گزر کر جب وہ جدّہ پہنچیں گے تو پھر وہ یلملم کے مقابلہ میں آجائیں گے۔ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور مکہ سے جدہ اور یلملم کی مسافت قریب قریب یکساں قرار دی گئی ہے۔ لیکن اس مسئلہ پر علماء کا اتفاق نہیں، مثلاً شیخ عبداللہ بن باز[3] حفظہ اللہ اور مولانا محمد یوسف بنوری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو بھی اس سے

[1] الفتاویٰ الهندیہ: ۲۱۴/۱ [2] ابن حجر مکی: تحفة المحتاج: ۴۱/۴ [3] الحج و العمرة و الزیارة

اختلاف ہے۔ وہ یلملم سے احرام باندھ کر گزرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کرے تو کہتے ہیں کہ دم واجب ہوگا[1]...... اس لئے احتیاط کا تقاضا ہے کہ یلملم ہی سے احرام باندھا جائے جیسا کہ آج کل معمول بھی ہے۔

ہوائی جہاز سے حج کرنے والے کا احرام

حدودِ میقات کے باہر سے جو شخص بھی براہ راست مکہ مکرمہ کا سفر کرے، اس کے لئے میقات سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا ضروری ہے، اب چوں کہ ہوائی جہاز ہی کا سفر ہوتا ہے اور غالباً جہاز "قرن منازل" اور "یلملم" دونوں مقامات سے گزرتا ہے، اور یہ دونوں ہی میقات ہیں، جہاز کس وقت میقات کے مقابل آیا، اس کا صحیح اندازہ دشوار ہے، لہٰذا ہندو پاک اور مشرق کے حجاج کو چاہئے کہ آغاز سفر میں ہی احرام باندھ لیں۔

البتہ جو حجاج پہلے مدینہ جانا چاہیں، وہ احرام نہ باندھیں، کیوں کہ میقات سے ان کا سفر حرم کی طرف نہ ہوگا اور احرام ان لوگوں کے لئے ضروری ہے جو میقات سے حرم کی طرف جارہے ہوں، اسی طرح اگر بمبئی وغیرہ سے حالتِ احرام میں رہنا دشوار ہو، تو ایسا کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء سفر میں جدہ کا قصد کیا جائے اور جدہ پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے فقہاء نے ایسے حیلہ کی اجازت دی ہے، جس سے ضرورت کے مواقع پر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے[2] ...... لیکن ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اجر وثواب بھی کم ہوگا۔

جدہ سے احرام

مختلف ممالک سے جو لوگ حجاز مقدس جاتے ہیں، یا خود حج وعمرہ کی نیت سے حجاز کا سفر کرتے ہیں، ان کو بعض دفع کئی کئی گھنٹہ ائرپورٹ پر ٹھہرنا ہوتا ہے، بعض لوگ جن کے اعزہ جدہ وغیرہ میں مقیم ہوتے ہیں وہ تو ایک دو دن اپنے عزیزوں کے یہاں قیام کر کے پھر مکہ جانا چاہتے ہیں، حالتِ احرام میں اتنا طویل وقت گزارنا بالخصوص ٹھنڈک کے موسم میں بوڑھے اور کمزور لوگوں کے لئے مشکل ہوجاتا ہے۔

ایسی صورت میں بمبئی وغیرہ سے احرام باندھنے کے بجائے ایسا کیا جاسکتا ہے کہ یہاں سے جاتے ہوئے جدہ کی نیت کی جائے اور جدہ اتر کر احرام باندھ کر مکہ مکرمہ جایا جائے، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے:

"الحيلة لمن أرادمن الأفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل، فلايجب الاحرام."[3]

---

[1] مولانا مفتی محمد شفیع: اليواقيت في احكام المواقيت: ص۲٤

[2] البحرالرائق: ۳۱۸/۲ [3] عنايه على الهدايه لبابرتي: ٤۲۹/۲

آفاقی کے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ''بستان بنی عامر'' یا حل کے کسی اور مقام کا ارادہ کرے کہ اب احرام واجب نہ ہوگا۔

ہوائی جہاز سے محرم کے بغیر سفر

شریعت میں عورتوں کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ تین دنوں کی مسافت کا سفر شوہر یا محرم رشتہ داروں کے بغیر کریں۔ چنانچہ حج ان پر واجب ہی اس وقت ہوتا ہے جب یہ سہولت بھی فراہم ہو۔

لیکن آج کل ہوائی سفر کی سہولت کی وجہ سے ایسی صورتِ حال پیش آتی ہے کہ مثلاً ایک شخص اپنی ماں کو بمبئی ہوائی جہاز پر چڑھائے اور جدہ میں ان خاتون کا دوسرا بیٹا استقبال کو موجود رہے۔ اس طرح ہوائی جہاز پر صرف چند گھنٹے ایسے گزرتے ہیں جن میں کوئی محرم ساتھ نہیں ہوتا۔ آیا یہ صورت جائز ہوگی؟

اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ فقہاء کے نزدیک سفرِ شرعی کے لئے تین دنوں کی مدت مطلوب نہیں ہے بلکہ اتنی مسافت مطلوب ہے جس کو انسان پیادہ رفتار میں تین دنوں میں طے کر سکے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز کا یہ سفر گو کہ چند گھنٹوں کا ہے مگر وہ ہوگا سفرِ شرعی۔ یہی وجہ ہے کہ اس مختصر وقت میں بھی نمازوں میں قصر کیا جائے گا اور رمضان المبارک میں روزہ افطار کرنا جائز ہوگا۔ اس قلیل عرصہ میں بھی خواتین کے لئے شوہر یا محرم کے بغیر سفر درست نہیں۔ فقہاء نے مسافت ہی پر حکم کی بنیاد رکھی ہے:

''ومعتبر فی حق المرأة ان یکون لها محرم یحج بها أوزوج ولا یجوز لها أن تحج بغیرهما اذا کان بینها وبین مکة مسیرة ثلثة ایام فصا عدا.''[1]

ترجمہ: ''اور عورت کے حق میں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ اس کے ساتھ کوئی محرم یا شوہر ہو جو شریک حج ہو، ان دونوں کے بغیر اس کے لئے سفر حج درست نہیں۔ اگر اس کے اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو۔''

حاجیوں کی خرید و فروخت اور تجارت

آج کل جو حجاج حج کو جاتے ہیں وہ عموماً اشیاء کی خرید و فروخت بہت زیادہ کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا حج کے درمیان تجارت کی جاسکتی ہے؟ قرآن مجید کا اس بارے میں ارشاد ہے:

﴿لیس علیکم جناح أن تبتغوا فضلا من ربکم فاذا أفضتم من عرفات فاذکروا الله عندالمشعر الحرام.﴾[2]

---

[1] مختصرالقدوری: ص۵٦ [2] البقرہ: ۱۹۸

ترجمہ: ''تمہارے لئے اپنے رب کا رزق تلاش کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ پھر جب تم عرفات سے چلو تو مشعر حرام (مزدلفہ) میں اللہ کا ذکر کرو۔''

اس آیت کے نزول کا پس منظر یہ ہے کہ اسلام سے پہلے جاہلیت میں لوگوں نے حج میں تجارت کو مستقل مقصود بنا لیا تھا۔ منیٰ میں بازار اور نمائش قائم ہوتی تھی اور مارکٹنگ کا سلسلہ چلتا تھا۔ اسلام نے جب حج میں آمیزش کی ہوئی جاہلانہ رسموں کو مٹایا تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سوچا کہ شاید یہ چیز بھی کلیتہً ممنوع ہوگی۔ اس موقعہ پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس میں لیس علیکم جناح سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کر دیا گیا کہ بہتر یہی ہے کہ اس سے بچا جائے۔ مگر اگر مقصد بنائے بغیر ضمنی طور پر یہ بھی کر لیا تو اجازت ہے۔

غرض اس کا مدار نیت پر ہے۔ تجارت اور خرید وفروخت کو مقصود بنالینا، یا اس میں اس قدر مصروف ہو جانا کہ حرم شریف کی عبادتوں اور وہاں کی برکتوں سے فائدہ اٹھانے میں خلل پیدا ہو جائے مناسب نہیں، نہ یہ درست ہے کہ وہاں سے غیر قانونی طور پر سامان لائے جائیں یا کسٹم میں دھوکا دیا جائے۔ اس طرح حج اور حاجیوں کی حرمت متاثر ہوتی ہے اور بذات خود بھی یہ عمل درست نہیں۔ البتہ ان چیزوں کے بغیر کچھ خرید وفروخت کر لے تو کر سکتا ہے۔

حرام روپیہ سے حج

حرام روپیہ (جس میں بینک کا سود، انشورنس کا سود اور ان محکموں کی بعض خاص ملازمتوں کی تنخواہ سب ہی داخل ہیں) کا کسی عبادت میں خالصۃً استعمال درست نہیں۔ اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ ایسی رقمیں بلانیت صدقہ کسی ضرورت مند کو دے دینی چاہئیں۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف ایسی رقمیں ہوں تو اس پر حج واجب نہ ہوگا کہ یہ مال حرام ہے اور مال حرام سے عبادت درست نہیں اور نہ آدمی شرعی نقطۂ نظر سے اس مال کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس کے ساتھ کچھ مال حلال بھی ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ مال حرام کو جب مال حلال کے ساتھ ملا دیا جائے اور وہ مخلوط ہو جائے تو اب وہ آدمی کی ملکیت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ان کا حکم عام مالوں کی طرح ہوتا ہے اور ان میں زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے اور حج بھی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس پر حج بھی واجب ہوگا اور اس رقم سے حج کی ادائیگی بھی درست ہوگی۔[1]

ممسک حیض ادویہ

حج کے ایام میں تمام افعال حج کو معمول اور اپنے مقررہ اوقات پر انجام دینے کے لئے اگر خواتین ایسی ادویہ

---

[1] ردالمحتار: ۱۴۰/۲

استعمال کریں جو وقتی طور پر حیض کے خون کو روک دیں تو کوئی قباحت نہیں تا کہ افعال حج کو مقررہ وقت کے اندر ادا کر سکیں۔

مضافات حرم میں مقیم غیر ملکی آفاقی ہیں یا میقاتی؟

حج کے بعض احکام میں مکہ کا باشندہ اور بیرونی باشندوں کے درمیان فرق کیا گیا ہے، چنانچہ اہلِ مکہ اور ان لوگوں کے لئے جو حدودِ میقات کے اندر رہنے والے ہوں حج افراد کا حکم ہے، ان کے لئے تمتع اور قران مکروہ ہے، اسی طرح بیرونی حجاج کے لئے طواف وداع واجب ہے، اہلِ مکہ کے لئے واجب نہیں۔ پس سوال یہ ہے کہ جو لوگ مکہ اور اس کے اطراف میں طویل عرصہ سے قیام پذیر ہیں اور ان کا ارادہ وہیں رہنے کا ہے، ان کا شمار باشندگانِ حرم میں ہوگا یا نہیں؟ اور ان کے لئے حج تمتع جائز اور طواف وداع واجب سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس وقت جدہ اور طائف وغیرہ میں جو لوگ طویل مدت سے مقیم ہیں وہ اس مسئلہ سے دوچار ہیں۔

"وفي اللباب انه لا يسقط بنية الاقامة ولو سنين ويسقط بنية الا ستيطان بمكة او بما حولها."[1]

ترجمہ: "لباب میں ہے کہ طواف وداع اقامت کی نیت سے ساقط نہیں ہوگا گو کئی سال کی اقامت ہو۔ ہاں مکہ اور اس کے مضافات میں توطن کی نیت سے طواف وداع ساقط ہو جائے گا۔"

لیکن فی زمانہ قانونی طور پر کسی بھی ملک میں محض کسی آدمی کا ارادۂ سکونت شہریت کے لئے کافی نہیں مانا جاتا ہے اور وہ کسی بھی وقت وہاں سے شہر بدر کیا جاسکتا ہے، اس لئے جب تک حکومت وقت کسی شخص کو شہریت نہ دے دے اس وقت تک وہ بیرونی باشندہ سمجھا جائے گا اور وہ اہلِ مکہ کے حکم میں نہ ہوگا، لہٰذا اس کے لئے حج تمتع اور حج قران درست ہوگا اور طواف وداع اس پر واجب ہوگا...... شہریت کے لئے قانونِ ملکی کی اجازت مشروط ہونے پر فقہاء کے اس جزئیہ سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں فوجیوں کے لئے سپہ سالار لشکر کی نیت کے بغیر اقامت کی نیت کو غیر مؤثر سمجھا گیا ہے اور ان کو مسافر ہی کے حکم میں مانا گیا ہے[2] ...... واللہ اعلم

خوشبودار مشروبات اور خوردنی اشیاء کا حکم

آج کل بہت سی ایسی مشروبات ایجاد ہو چکی ہیں جو خوشبودار ہوتی ہیں، اسی طرح غذاؤں میں ایسی چیزیں بھی استعمال کی جاتی ہیں جن میں خوشبو ہوتی ہے جیسے زعفران، گلاب وغیرہ۔ ان چیزوں کے کھانے پینے کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی درج ذیل تفصیلات کو سامنے رکھنا چاہئے۔

---

[1] ردالمحتار: ۱۸۶/۲ [2] دیکھئے ھدایہ: ۱۴۶/۱

❶ جو چیزیں ہوں ہی خوشبو کے لئے، اگر ان کو اپنی اصل حالت میں بغیر پکائے اور خالص طور پر استعمال کیا جائے تو یہ ناجائز ہے اور اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، چاہے اس کا استعمال دوا کے طور پر ہو یا غذا کے طور پر۔

"نوع هو طيب محض معدللتطيب كا لمسك والكافور، والعنبرو غير ذلك وتجب به الكفارة على أى وجه أستعمل حتى قالوا لوداوىٰ عينه بطيب تجب عليه الكفارة."[1]

ترجمہ: "ایک قسم خالص خوشبو کی ہے جو خوشبو ہی کے لئے تیار کی گئی ہے۔ جیسے مشک، کافور، عنبر وغیرہ اس کو جس طرح بھی استعمال کیا جائے اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، یہاں تک کہ فقہاء نے کہا ہے کہ آنکھ میں خوشبودار دوا ڈالے تو اس سے بھی کفارہ واجب ہو جائے گا۔"

❷ اگر خالص خوشبودار چیز کو بھی پکا لیا جائے تو اب وہ خوشبودار کے حکم میں نہیں رہتا اور محرم اسے کھا پی سکتا ہے، علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"فإن جعله فى طعام قد طبخ كالز عفران والفو اكه من الزنجبيل والدار صينى يجعل فى الطعام فلا شئ عليه فعن ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنه أنه كان ياكل السكباج الا صفر وهو محرم."[2]

ترجمہ: "اگر کھانے میں خوشبو رکھ کر اس کو پکا دیا جائے جیسے زعفران اور زنجبیل (سونٹھ) ودار چینی کھانے میں رکھی جائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ وہ حالتِ احرام میں ایسا سالن جو سرکہ گوشت اور خوشبودار مصالحہ سے تیار کیا جاتا تھا، تناول فرماتے تھے۔"

❸ اگر ایسی خالص خوشبودار چیز کسی اور چیز کے ساتھ مخلوط کر کے کھائی جائے تو غلبہ کا اعتبار ہوگا، اگر خوشبودار اجزاء مقدار میں غالب ہوں تو ان کا کھانا جائز نہیں، اور غیر خوشبودار اجزاء غالب ہوں لیکن خوشبو موجود ہو تو کراہت کے ساتھ کھانا جائز ہے اور خوشبو بھی ختم ہوگئی ہو تو بلا کراہت کھانا جائز ہے۔

"و إن لم يطبخ بل خلطه بما يوكل بلا طبخ كالملح وغيره فإن كانت رائحته موجودة كره ولا شيء عليه إذا كان مغلوبا فإنه كالمستهلك أما إذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص."[3]

ترجمہ: "اگر خوشبو پکائی نہ جائے بلکہ اس کو ایسی چیز کے ساتھ ملایا جائے جو بلا پکائے کھائی جاتی

[1] بدائع: ١٩٠/٢ [2] فتح القدير: ٢٧/٣ [3] فتح القدير: ٢٧/٣

ہے جیسے نمک وغیرہ تو اگر اس کی بو موجود ہو تو مکروہ ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، بشرطیکہ خوشبو مغلوب ہو گویا وہ اپنے وجود کو کھو چکا ہے اور اگر خوشبو غالب ہو تو وہ خالص زعفران کے حکم میں ہے۔"

❹ اگر مشروب میں خالص خوشبودار چیز ڈالی گئی تو وہ گو مقدار واجزاء کے اعتبار سے مغلوب ہو پھر بھی بار بار پینے میں دم واجب ہو جاتا ہے:

"ولو خلطه بمشروب وهو غالب فعليه دم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارافدم."[1]

ترجمہ: "اگر خوشبو کو مشروب میں ملادے اور خوشبو غالب ہو تو اس میں دم واجب ہے اور اگر مغلوب ہو تو صدقہ واجب ہے، سوائے اس کے کہ بار بار پئے کہ اس صورت میں دم واجب ہے۔"

❺ جو چیز اصل میں خوشبو کے لئے نہ ہو بلکہ غذا یا کسی اور مقصد کے لئے ہو مگر اس میں خوشبو بھی ہو اور کبھی اس کا استعمال خوشبو کے لئے ہوتا ہو کبھی غذا کے لئے جیسے تل وغیرہ، ایسی چیزوں کے استعمال میں طریق استعمال معتبر ہوگا، اگر جسم میں مالش کے طور پر استعمال کیا جائے تو اس کا حکم خوشبودار چیز کا ہے اور غذا میں استعمال کیا گیا یا دوا کے طور پر استعمال ہو تو خوشبو کا حکم نہیں لگے گا، چنانچہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه أصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه الادام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الإستعمال فإن استعمل الادهان فى البدن يعطى له حكم الطيب و إن استعمل فى ماكول أو شقاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم."[2]

ترجمہ: "ایک قسم ایسی خوشبو کی ہے جو خود خوشبو نہیں ہے لیکن خوشبو کی اصل ہے جو خوشبو کے طور پر بھی استعمال کی جاتی ہے اور سالن کے طور پر بھی، جیسے زیتون اور تل کا تیل، تو ایسی چیزوں میں استعمال معتبر ہوگا اگر جسم میں مالش کے طور پر استعمال کیا جائے تو خوشبو کے حکم میں ہے اور اگر کھائی جانے والی شئی میں یا پاؤں کے پھٹن میں استعمال ہو تو چربی کی طرح وہ خوشبو کے حکم میں نہیں ہوگا۔"

ان تفصیلات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ:

❶ آم، سنترہ، سیب وغیرہ چوں کہ اصل میں غذائی اشیاء ہیں اس لئے حالتِ احرام میں ان کا رس پینا جائز اور درست ہے۔

---

[1] حوالہ سابق [2] بدائع الصنائع: ۱۹۶، ۹۷/۲

❷ اگر پکوان میں خوشبودار چیز کا استعمال کیا گیا ہو جیسے زعفران وغیرہ اور اسے پکا دیا جائے تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔

❸ ایسی دوائیں جن میں خوشبودار اشیاء ملادی گئی ہوں خوشبودار شئی کے حکم میں نہیں ہیں اور حالتِ احرام میں ان کا استعمال درست ہے۔

محرم کے لئے حجر اسود کے بوسہ کا مسئلہ

عام طور پر حجر اسود پر کثرت سے عطر لگا دیا جاتا ہے اور یہ ضروری بھی ہے کیوں کہ بوسہ لینے والوں کے تھوک کی وجہ سے خاصی بو پیدا ہو جاتی ہے اور حجر اسود کے بوسہ لینے یا استلام کرنے کی صورت ہاتھ اور لب پر خوشبو لگنی یقینی ہے، سوال یہ ہے کہ حالت احرام میں حجر اسود کے بوسہ لینے کا کیا حکم ہے؟

اس سلسلہ میں شریعت کے عام اصول وقواعد اور فقہی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ احرام میں ایسی صورت میں حجر اسود کے بوسہ سے اجتناب کرنا چاہئے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حالتِ احرام میں خوشبو کے استعمال سے منع فرمایا ہے فقہاء کا اصول ہے کہ اگر کسی مستحب پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی ممنوع بات کا ارتکاب لازم آتا ہو تو ایسے مستحب کو ترک کر دیا جائے کہ درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔

چنانچہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"وقالوا فيمن استلم الحجر فأصاب يده من طيبه أن عليه الكفارة لأنه استعمل الطيب و إن لم يتصد به التطيب ووجوب الكفارة لايقف على القصد."[1]

تَرْجَمَہ: "فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص حجر اسود کا استلام کرے اور اس کے ہاتھ میں خوشبو لگ جائے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اس نے خوشبو استعمال کی ہے گو ایسا غیر ارادی طور پر ہوا ہے لیکن کفارہ کا واجب ہونا قصد وارادہ پر موقوف نہیں۔"

سلے ہوئے بیگ اور سلی ہوئی چادر وغیرہ کا استعمال

سونے کے لئے جو تکیہ استعمال کیا جاتا ہے اس کے غلاف سلے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح سلی ہوئی چادر اوڑھی جاتی ہے بیگ ساتھ ہوتا ہے وہ سلا ہوا ہوتا ہے، بیلٹ (Belt) سلا ہوا کمر میں باندھا جاتا ہے اور حالتِ احرام میں سلے ہوئے کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا گیا ہے، حجاج کو یہ شبہ پیش آتا ہے کہ ان کے لئے ان

[1] بدائع الصنائع: ۱۹۱/۲

اشیاء کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، اصل میں ممانعت پہننے کی ہے، ایسی تمام صورتیں جن پر پہننے کا اطلاق نہ ہو بلکہ وہ باندھنا یا اوڑھنا کہلاتا ہو اور اس کو لباس نہ سمجھا جاتا ہو تو یہ جائز ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولوار تدی بالقمیص أو اتشح به أواتزر بالسراویل فلا باس به لانه لمر یلبسه لبس المخیط."[1]

تَرجَمہ: "اگر قمیص کو بہ طور چادر استعمال کیا یا اس کو لپیٹ لیا یا پائجامہ کا تہ بند بنالیا تو کوئی مضائقہ نہیں۔"

مکہ اور حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے میقات سے باہر جاکر واپسی میں احرام کا حکم

جو لوگ ہندوستان یا حدود میقات سے باہر ہوں اور ملازمت کے سلسلہ میں مکہ میں مقیم ہوں۔ اگر وہ میقات سے باہر کا سفر کریں تو ان پر مکہ آتے ہوئے امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک احرام باندھ کر آنا ضروری ہوگا اور مکہ آکر عمرہ کرنا ہوگا۔ فقہاء نے خود اس شخص کیلئے بھی یہی حکم بیان کیا ہے جو مکہ کا متوطن ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"المکی إذا خرج من الحرم لحاجة له أن ید خل مکة بغیر احرام بشرط أن لایکون جاوزالمیقات کالآ فاقی، فان جاوزہ فلیس له أن ید خل مکة من غیر إحرام لأنه صار آفاقیا."[2]

تَرجَمہ: "مکی کسی حاجت کے تحت حرم سے نکلے تو وہ بلا احرام مکہ میں داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ میقات سے تجاوز نہ کرے جیسا کہ آفاقی کا حکم ہے، اگر حدود میقات سے آگے بڑھ جائے تو بلا احرام مکہ میں داخل نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اب وہ آفاقی ہوگیا۔"

البتہ فقہاء نے ایسے شخص کے لئے یہ حیلہ بتایا ہے کہ وہ میقات کے بجائے مکہ مکرمہ کے حدود میقات کے اندر کسی اور جگہ کا ارادہ کرلے اور وہاں پہنچ کر پھر وہاں سے مکہ آجائے ایسی صورت میں اس پر احرام باندھنا ضروری نہ ہوگا، چنانچہ علامہ بابرتی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

[1] ہدایہ مع الفتح: ۳۰/۳ [2] البحر الرائق: ۳۱۹/۲

"الحيلة لمن أراد من الافاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الاحرام."[1]

ترجمہ: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے اس کے لیے یہ حیلہ ہے کہ بستان بنی عامر یا حل کی کسی اور جگہ کا ارادہ کرلے تاکہ احرام واجب نہ ہو۔"

یہ تفصیل حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مسلک پر ہے۔ مالکیہ رحمہ اللہ تعالیٰ، شوافع اور حنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک احرام اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو عبادت کی نیت سے آئے، اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو تو احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔

"و إذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصنالان الداخل بين أن يهزم فيفروا و بين أن لا يهزم فيقروا، فلم تكن داراقامة"[2]

ترجمہ: "اور جب فوج سرزمین دارالحرب میں داخل ہو، اور وہاں اقامت کی نیت کرے، تو بھی پوری فوج قصر کرے گی، یہی حکم اس وقت ہے جب کہ کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرے، کیوں کہ اس کا احتمال موجود ہے کہ شکست کھا جائے اور راہ فرار اختیار کرنی پڑے، یا کامیابی حاصل ہو اور ٹھہر جائے، لہٰذا فوج مقیم نہیں ہوسکے گی، اس لئے قصر کرے گی۔"

لہٰذا:

❶ جو لوگ حدودِ میقات کے اندر ملازمت یا کسی اور غرض سے رکے ہوئے ہوں اور وہیں طویل قیام یا ہمیشہ کے لئے قیام پذیر ہوجانے کا ارادہ ہو، تب بھی وہ آفاقی ہی متصور ہوں گے۔

❷ ان حضرات پر طواف وداع واجب ہوگا، علامہ شامی نے صراحۃً لکھا ہے:

"وفي اللباب أنه لا يسقط بنية الا قامة ولو سنين ويسقط بنية الا ستبطان بمكة أو بما حولها قبل حل النفر."[3]

ترجمہ: "طواف وداع اقامت کی نیت سے ساقط نہیں ہوگا گو کئی سال تک اقامت اختیار کئے رہے، ہاں اگر مکہ سے نکلنے سے پہلے پہلے مکہ یا اس کے گردو پیش کو وطن بنانے کی نیت کرلے تو طواف وداع واجب ہوگا۔"

❸ وہ حج افراد بھی کرسکتا ہے اور حج تمتع وقران بھی۔

[1] عنايه على الهدايه لبابرتي: ۴۲۹/۲ [2] هدايه: ۱/ [3] ردالمحتا: ۱۸۶/۲

④ اگر ایسا شخص حدود میقات سے باہر جائے اور پھر میقات پر واپس آئے اور مکہ جانے کا ارادہ ہو تو اس پر احرام باندھنا ضروری ہے، سوائے اس کے کہ وہ مکّہ کے بجائے حدود میقات کے اندر کسی اور جگہ جانے کا ارادہ رکھتا ہو۔

مکہ آنے کے بعد حج سے روک دیا جائے

بعض دفعہ ہندو پاک اور دوسرے ممالک کے لوگ ملازمت کے سلسلہ میں مکّہ یا اس کے مضافات میں مقیم ہوتے ہیں لیکن حج کے ایام میں کام بڑھ جاتا ہے اور ان کو حج کے لئے کمپنی کی طرف سے چھٹی نہیں ملتی، ان حالات میں کیا یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس سال حج سے رک جائے اور آئندہ سال حج کر لیں؟ بہت سے ملازمت پیشہ لوگ ہیں جو مکہ میں ان حالات سے دوچار ہیں۔

اس سلسلہ میں چند باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حج کی فرضیت کے لئے "من استطاع الیه سبیلا"[1] کی شرط لگائی ہے، یہ نہایت جامع لفظ ہے اور اس میں ہر طرح کی جانی، مالی اور قانونی استطاعت داخل ہے، ایک شخص جو ملازمت پر اس شرط کے ساتھ گیا ہے کہ وہ اتنی مدت تک چھٹی نہ لے گا اور زمانہ حج میں بھی کام کرے گا وہ مکّہ میں قیام کرنے کے باوجود حج کی قانونی استطاعت سے محروم ہوگا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ خود مکّہ میں رہتے ہوئے بھی احصار کا تحقق ہو سکتا ہے۔

"ومن أحصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما إذا أحصر في الحل."[2]

تَرجَمَہ: "جس شخص کو مکّہ میں احصار پیش آجائے اور وہ طواف اور وقوف عرفہ سے روک دیا گیا ہو وہ "محصر" ہے، اس لئے کہ اس کے لئے حج کی تکمیل دشوار ہے تو اس کی کیفیت اس شخص کی جیسی ہوگی جس کو حل میں احصار پیش آیا ہو۔"

اور علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ مکہ میں احصار کی کیفیت ضروری نہیں ہے کہ دشمن ہی کی وجہ سے ہو، بیماری کی بھی صورت ہو سکتی ہے[3] لہٰذا اس صورت میں ایسے ملازمین کو اول تو اپنی کمپنی سے پوری پوری کوشش کرنی چاہئے کہ حج کی اجازت مل جائے خواہ رخصت بلا تنخواہ کے ذریعہ ہو، لیکن ایسی صورت نہ بن پائے اور بظاہر حال آئندہ سال تک قیام کا قوی امکان اور غالب گمان ہو تو پہلے سال حج ترک کر دینا جائز اور درست ہے۔

---

[1] آل عمران:۹۷ [2] هدایه مع الفتح: ۱۳٤/۳ [3] دیکھئے فتح القدیر: ۱۳۵/۳

مکہ کے چیک پوسٹ سے واپس کر دیئے جانے کا خطرہ ہو تو کیا کیا جائے؟

حکومت سعودیہ عربیہ نے سعودیہ میں مقیم بیرونی حضرات کے لئے یہ قانون بنایا ہے کہ ایک حج کے بعد پانچ سال تک دوسرا حج نہ کرے، گو بہت سے لوگ اس قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے حج کرتے ہیں اور یہ اندیشہ بھی لگا رہتا ہے کہ حدودِ حرم کے پاس سے ان کو واپس کر دیا جائے بلکہ بعض دفعہ ایسے واقعات پیش بھی آتے ہیں، اس سلسلہ میں چند باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں۔

❶ حکومت سعودیہ کا یہ قانون اپنی روح کے اعتبار سے درست اور جائز ہے، حج میں ہجوم وازدحام بڑھتا جاتا ہے باہر سے لوگ تو آتے ہی ہیں، ایک بہت بڑی تعداد مقامی حجاج کی ہوتی ہے جس کی وجہ سے نظم ونسق بے قابو ہو جاتا ہے اور حجاج کو بڑی دقتیں اٹھانی پڑتی ہیں، شریعت میں حدودِ میقات کے اندر رہنے والے حجاج کو تمتع وقران یعنی زمانہ حج میں عمرہ سے روکا گیا ہے، اس کی حکمت یہی ہے، اس لئے بنیادی طور پر یہ قانون شریعت کی روح کے مطابق ہے اور لوگوں کو اس کی پابندی کرنی چاہئے۔

❷ تاہم اس کے باوجود حج کے لئے نکل ہی جائیں تو چاہئے کہ غسل کر کے احرام کا کپڑا پہن لیں، تفتیش کی چوکی کا انتظار کریں، اگر وہاں سے جانے کی اجازت مل جائے تو پھر تلبیہ پڑھیں اور حج کی نیت کر لیں، اس طرح وہیں سے ان کا احرام شمار کیا جائے گا اور واپس کر دیا گیا تو دم واجب نہ ہوگا۔

❸ اگر اپنے مقام ہی سے حج کی نیت کر لی تو اب روک دیئے جانے کی صورت میں اس پر دم واجب ہوگا اور ضروری ہوگا کہ کسی حاجی کو پیسے دے دے اور وقت اور تاریخ متعین کر دے تاکہ مقررہ وقت وتاریخ پر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے اس کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، اور آئندہ سال اس کو اس حج کی قضا کرنی پڑے گی، نیز ضروری ہے کہ اس جانور کی قربانی حدودِ حرم کے اندر ہو۔[1]

❹ یہ تفصیل حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر ہے، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک حج نفل میں احصار کی صورت پیش آجائے تو قضاء واجب نہ ہوگی، چنانچہ رحمۃ الامۃ میں ہے:

"ولا قضاء علی من کان نسکه تطوعا عند مالك والشافعی وقال ابو حنیفة بو جوب القضاء بکل حال فرضا کان او تطوعا وعن احمد روایتان کالمذهبین[2]"

تَرْجَمَہ: "جس کا حج بہ طور نفل ہو امام مالک وشافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس پر اس کی قضاء واجب نہیں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک قضاء ہر حال میں واجب ہوگی، فرض ہو یا

[1] هدایه مع الفتح: ۳/۱۲۶　　[2] رحمة الامة: ص۱۴۷

نفل۔ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں۔"

تاہم امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے وقت یہ شرط لگادے کہ جہاں کوئی رکاوٹ پیش آ جائے وہیں احرام کھول لوں گا تو ایسی صورت میں اس کے لئے احرام کھول لینا جائز ہوگا اور دم بھی واجب نہ ہوگا۔

"يستحب لمن أحرم بنسك أن يشترط عندا حرامه فيقول إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني، ويفيد هذا الشرط شيئين احدهما أنه إذا عاقه عائق من عدو أو مرض أوذهاب نفقة ونحوه أن له التحلل والثاني، أنه متى حل بذلك فلا دم عليه ولا صوم."[1]

تَرجَمَہ: "حج کا احرام باندھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ احرام کے وقت شرط لگالے اور کہے کہ اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آ جائے تو جہاں آپ نے روکا وہیں میرے حلال ہونے کی جگہ ہوگی، اس شرط سے دو فائدے ہوں گے، ایک یہ کہ اگر اس کو کوئی رکاوٹ پیش آ جائے جیسے دشمن، بیماری یا نفقہ کا ختم ہو جانا وغیرہ تو اس کے لئے حلال ہو جانے کی گنجائش ہے، دوسرے یہ کہ اس صورت میں جب بھی وہ حلال ہوگا اس پر نہ دم واجب ہوگا نہ روزہ۔"

حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے پیش نظر سیدنا عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کی روایت ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حضرت ضباعہ بنت زبیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کے پاس تشریف لائے، حضرت ضباعہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نے عرض کیا کہ حج کا ارادہ ہے اور بیمار ہوں، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا حج کرو اور شرط لگادو کہ جہاں آپ روک لیں وہیں میرے احرام کھولنے کی جگہ ہے **"حجي واشترطي أن محلي حيث حبستني."**[2]

کیا اشہر حج میں مکہ پہنچ جائے تو حج فرض ہو جائے گا؟

بعض اوقات لوگ شوال، ذوقعدہ میں مکہ مکرمہ آ جاتے ہیں حج ان پر فرض ہوتا ہے، لیکن ان کا ویزا زمانہ حج تک کا نہیں ہوتا ہے اور قانونی اعتبار سے وہ حج تک نہیں رک سکتے، ایسی صورت میں اگر ان پر حج فرض باقی ہو تب تو ان کو پوری پوری کوشش کرنی چاہئے کہ کسی طرح وہ حج کرلیں، کیوں کہ مکہ پہنچنے کے بعد اخراجات سفر کی شرط ختم ہو جاتی ہے اور حج واجب ہو جاتا ہے۔

"وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة لأنه

---

[1] المغني: ۱۲۶/۳ [2] مسلم: ۳۸۵/۱

لاتلحقهم مشقة زائدة في الاداء فأشبه السعي إلى الجمعة."[1]

تَرْجَمَہ: "مکہ اور مکہ کے گرد و پیش والوں پر حج فرض ہونے کے لئے سواری شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حج کی ادائیگی میں کچھ زیادہ مشقت سے دو چار نہیں ہیں تو یہ جمعہ کے لئے سعی کے مشابہ ہو گیا۔"

لیکن اگر قانونی مجبوری کے تحت حج تک اس کا قیام ممکن نہ ہو تو پھر حج اس پر فرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ "استطاعت سبیل" جس کو قرآن نے حج فرض ہونے کے لئے شرط قرار دیا ہے اس کے حق میں مفقود ہے۔ نیز بعض حضرات کی غلط فہمی کے پیشِ نظر عرض ہے کہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو لوگ حج فرض ادا کر چکے ہیں ان پر حج کے زمانہ میں عمرہ کرنے کی وجہ سے دوبارہ حج فرض نہیں ہو جاتا۔

طوافِ وداع کا تعلق حج سے ہے

جو حضرات مکہ یا جدہ میں ملازمت یا کسی اور کام سے مقیم ہوں، وہ اپنے وطن واپس جانا چاہیں تو ان پر طواف وداع واجب نہیں، طواف وداع کا تعلق اصل میں حج سے ہے اور یہ انہیں لوگوں پر واجب ہے جو حج کی غرض سے مکہ مکرمہ آئے ہوں اسی لئے طواف وداع کو واجبات حج میں شمار کیا گیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"**وأما واجبات الحج فخمسة السعي بين الصفا والمروة، والوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والحلق اوالتقيصر وطواف الصدر.**"[2]

تَرْجَمَہ: "واجبات حج پانچ ہیں، صفا و مروہ کے درمیان سعی، مزدلفہ میں وقوف رمی جمار، بال مونڈوانا یا ترشوانا اور طواف صدر۔"

مضافات مکہ کے لوگ براہ راست منیٰ آجائیں تو طواف قدوم وطواف وداع کا حکم

جدہ اور حرم شریف کے اطراف سے جو لوگ حج کے لئے جاتے ہیں وہ عام طور پر سات ذی الحجہ کی شب میں بجائے مکہ کے سیدھے منیٰ چلے جاتے ہیں اور بارہ تاریخ کو حجاج کی واپسی کے موقع پر بھی جدہ سے جانے والی موٹر بس مکہ جانے کے بجائے منیٰ سے براہ راست جدہ آجاتی ہیں، اس طرح نہ طواف قدوم ہو پاتا ہے اور نہ

---

[1] هدایه: ۲/۲۱۸ [2] بدائع: ۲/۱۳۳

طواف وداع۔

جہاں تک طواف قدوم کی بات ہے تو ایک تو وہ سنت ہے اور دوسرے انہیں لوگوں کے لئے ہے جو مکّہ میں داخل ہوں جو مکّہ میں داخل ہی نہ ہوں ان کے لئے طواف قدوم نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

"فان لم يد خل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بهاسقط عنها طواف القدوم ولاشئ عليه بتركه لانه سنة." [1]

تَرجَمہ: "اگر محرم مکّہ میں داخل نہ ہو، سیدھے عرفات جائے اور وہاں وقوف کرلے تو اس سے طواف قدوم ساقط ہو جائے گا اور اس کے ترک کرنے کی وجہ سے کچھ واجب بھی نہ ہوگا، کیوں کہ یہ محض سنت ہے۔"

جہاں تک طواف وداع کی بات ہے تو ان لوگوں پر جو حدود میقات کے اندر سکونت پذیر ہوں اور سعودی شہریت کے حامل ہوں واجب نہیں، لیکن جو لوگ حدود میقات سے باہر کے ہوں اور کسی ضرورت سے میقات کے اندر مقیم ہوں، ان پر طواف وداع واجب ہے، اس لئے کہ جب تک میقات کے اندر توطن نہ ہو جائے، چاہے وہ کتنے دن ہی میقات میں رہے آفاقی ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ طواف وداع کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وفي اللباب أنه لا يسقط بنية الاقامة ولو سنين." [2]

تَرجَمہ: "'لباب' میں ہے کہ طواف وداع عارضی اقامت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، گو اس طرح کئی سال کیوں نہ گزر جائیں۔"

ہاں یہ صورت اس کے لئے درست ہے کہ "بارہ" تاریخ کی شام سے پہلے ہی طواف زیارت کے بعد طواف وداع کرلے، اس لئے کہ طواف وداع کا کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ طواف زیارت کے بعد کبھی بھی کرسکتا ہے، "شرط صحته أن يكون بعد طواف الزيارة" [3] اس طرح اس نے بارہ کی صبح تک طواف کرلیا ہے تو بارہ کو رمی جمار کے بعد براہ راست اپنے مکان آسکتا ہے۔

طواف وداع کے بغیر ہی جائے رہائش کو لوٹ آیا تو اگر یہ میقات کے اندر ہے تو اس کے لئے احرام کی بھی ضرورت نہیں ہے، اگر حدود میقات کو عبور کرچکا ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو دم دے، یا نیا احرام باندھ کر مکّہ آئے اور طواف کر کے واپس ہو۔ [4]

---

[1] هدايه مع الفتح: ٥٠٨/٢ [2] ردالمحتار: ٢/ ١٨٦ [3] الفقه الاسلامي وادلته: ١٤٢/٣ [4] فتح القدير: ٥٠٤/٢

قربانی کا ٹکٹ خرید کر وکالۃً قربانی کا نظم

آج کل قربانی کے سلسلہ میں حکومت کی طرف سے ایسا نظم کیا گیا ہے کہ لوگ ٹکٹ خرید لیتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کردی جاتی ہے یہ قربانی دس سے تیرہ ذی الحجہ تک ہوتی رہتی ہے، کیوں کہ اکثر فقہاء کے یہاں تیرہ ذی الحجہ تک قربانی کی گنجائش ہے اور ان کے نزدیک رمی، قربانی اور بال مونڈانے کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے، محض مستحب ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ میں نے قربانی سے پہلے بال مونڈالیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا "اذبح ولا حرج."[1]

اس لئے ان حضرات کے نزدیک رمی کے بعد بال مونڈایا جاسکتا ہے، چاہے قربانی بعد میں ہو۔ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک تو ترتیب واجب ہے، اگر بال پہلے مونڈالیا قربانی بعد میں کی تو دم واجب ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک "لاحرج" سے مراد یہ ہے کہ ناواقفیت کی وجہ سے خلاف ترتیب عمل کرلیا جائے گا تو گناہ نہ ہوگا، گو دم واجب ہوگا۔ دوسرے قربانی بارہ ذی الحجہ تک ہوجانی چاہئے۔

لیکن اس سے بڑھ کر ایک دوسری دقت یہ ہے کہ تحقیق پر معلوم ہوا کہ قربانی کی مذکورہ صورت میں قربانی کے وقت ان لوگوں کا نام نہیں لیا جاتا ہے جن کی طرف سے قربانی کی جاتی ہے، اس طرح جانور نامزد نہیں ہوتا ہے کہ کس جانور کی قربانی کس کی جانب سے کی جارہی ہے؟ اور کیف ما اتفق اگر پانچ ہزار آدمیوں نے ٹکٹ لیا ہے تو پانچ ہزار جانور ذبح کردیئے جاتے ہیں، یہ صورت کسی کے یہاں بھی جائز نہیں، اگر قربانی کرنے والے ادارے یہ اہتمام کرلیں کہ جیسے جانور ذبح کرنے کے لئے آدمی رکھے جاتے ہیں، کچھ لوگ اسی لئے رکھے جائیں کہ ان کے پاس قربانی کرنے والوں کے ناموں کی فہرست ہو اور وہ نام پڑھتے جائیں اور ان کی طرف سے نیت کرتے ہوئے جانور ذبح کرتے چلے جائیں تو یہ مسئلہ بآسانی حل ہوسکتا ہے، ورنہ بحالت موجودہ اس کی صحت اور درستگی کافی مشکوک ہے۔

تاہم ادارہ کی طرف سے یہ انتظام ہے کہ اگر قربانی کرنے والے کم سے کم دس آدمیوں کا ایک گروپ بنالیں تو ان کی طرف سے ایک وکیل مسلخ پہنچ کر خود قربانی کرسکتا ہے۔ حجاج کرام کو چاہئے کہ وہ اس سہولت سے فائدہ اٹھائیں اور جب تک قربانی کے نظام میں مذکورہ تبدیلی عمل میں نہ آجائے، خود جانور خرید کر قربانی کیا کریں۔
واللہ اعلم.

---

[1] بخاری عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱/۲۳۲

حجاج کی گاڑی ۱۲/ذوالحجہ کو غروب آفتاب تک منیٰ سے نہ نکل پائے

عام طور پر قریبی علاقہ کے حجاج بارہ تاریخ کو منیٰ سے نکل جاتے ہیں، لیکن بارہ کو ٹریفک کا اتنا ہجوم ہوتا ہے کہ بعض دفعہ گاڑی نکلتے نکلتے منیٰ ہی میں غروبِ آفتاب ہوجاتا ہے، چنانچہ لوگ اسی حالت میں منیٰ سے روانہ ہوجاتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسی صورت میں تیرھویں تاریخ کا قیام اور رمی واجب ہوجاتا ہے[1] ...... امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غروب آفتاب کے بعد نکل سکتے ہیں، البتہ غروب آفتاب کے بعد نکلنا مکروہ ہے، ہاں اگر تیرہ کی صبح منی میں طلوع ہوگئی تو اب تیرہ تاریخ کی رمی بھی واجب ہوجائے گی اور رمی کئے بغیر نکل جائے تو دم واجب ہوگا:

"(قوله وله النفر قبل طلوع فجر الرابع) ولكن ينفر قبل غروب الشمس اى شمس الثالث فان لم ينفر حتى غربت الشمس يكره له أن ينفر حتى يرمي في الرابع، ولو نفر من الليل قبل فجر الرابع لا شيء عليه وقد أساء وقيل ليس له أن ينفر بعد الغروب فان نفر لزمه دم ولو نفر بعد طلوع الفجر قبل الرمي لزمه الدم اتفاقا "لباب" ولا فرق في ذلك بين المكي والا فاقي كما في البحر."[2]

ترجمہ: "لیکن تیسرے دن (یعنی ۱۲/ذوالحجہ) کے غروب آفتاب سے پہلے ہی اسے نکل جانا چاہئے، اگر آفتاب غروب ہوگیا تو چوتھے دن (یعنی ۱۳/ذوالحجہ) کی رمی سے پہلے نکلنا مکروہ ہے، اگر چوتھے دن کی صبح سے پہلے پہلے شب میں منیٰ سے نکلا تو اس پر کچھ واجب تو نہ ہوا مگر اس نے بہتر نہیں کیا اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ غروب آفتاب کے بعد نکلنا درست نہیں اور نکل گیا تو دم واجب ہوگا، اگر چوتھے دن طلوع صبح کے بعد اور رمی سے پہلے منیٰ سے نکل گیا تو بالاتفاق دم واجب ہوگا، اس مسئلہ میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں۔"

جگہ کی تنگی کے باعث وادی محسر میں قیام

آج کل حجاج کثرت کی وجہ سے منیٰ کا میدان اپنی وسعت کے باوجود ناکافی ہوجاتا ہے اور بہت سے خیمے وادی محسر میں نصب کردیے جاتے ہیں، حالاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وادی میں ٹھہرنے کو پسند نہیں فرمایا، معمول مبارک تھا کہ چلتے ہوئے یہاں سے تیز تیز گزر جاتے[3]

[1] رحمۃ الامۃ: ۱۴۵ [2] ردالمحتار: ۱۸۵/۲ نعمانیہ [3] ترمذی: ۱۷۷/۱ باب ماجاء ان العرفۃ کلھا موقف

اس لئے وادی محسر میں قیام کرنا مناسب نہیں، ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مزدلفہ میں قیام کرلیں اور چوں کہ منیٰ میں شب گزارنا مسنون ہے اس لئے رات کے وقت منیٰ آجایا کریں۔

رمی میں نیابت کا شرعی حکم

حج میں سب سے مشکل مرحلہ "رمی جمار" کا ہوتا ہے، ہجوم اور ازدحام کی وجہ سے قریب قریب ہر سال اچھے خاصے لوگ کچلے بھی جاتے ہیں اور بعض دفعہ بے پردگی کی سی کیفیت ہوجاتی ہے، ان حالات میں ضرورت اس بات کی ہے کہ رمی کے اوقات کی بابت تفصیلات اچھی طرح سمجھ لی جائیں اور وہ یہ ہیں:

❶ دس ذی الحجہ

وقت مستحب	:طلوع آفتاب تا زوال آفتاب
بلا کراہت جائز	:زوال آفتاب تا غروب آفتاب
کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز	:طلوع فجر تا طلوع آفتاب
	غروب آفتاب تا طلوع صبح ۱۱/ ذی الحجہ

مگر یہ کراہت تنزیہی بھی اس وقت ہے جب کہ عذر کی وجہ سے رمی میں تاخیر نہ کی گئی ہو[1] ...... موجودہ حالات میں ہجوم کی کثرت اور جان کا خوف بجائے خود رمی میں تاخیر کے لئے ایک معقول عذر کا درجہ رکھتا ہے۔

❷ گیارہ اور بارہ ذی الحجہ

وقت مسنون	:زوال آفتاب تا غروب آفتاب
وقت جواز	:غروب آفتاب تا طلوع صبح

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ایک قول کے مطابق گیارہ اور ۱۲/ ذی الحجہ کو زوال آفتاب سے پہلے بھی رمی کرنی جائز ہے[2]

امام شافعی اور امام احمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک رمی میں عذر کی بناء پر دوسروں کو نائب بھی بنایا جاسکتا ہے چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"إذا كان الرجل مريضا أومحبوسا أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه."

تَرجَمہ: "جو شخص بیمار ہو یا قید میں ہو یا معذور ہو تو کسی اور کو رمی کے لئے نائب بنا سکتا ہے۔"

پس ان تفصیلات کی روشنی میں خواتین، بوڑھے اور کمزور لوگوں کو وقت کی رعایت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے

---

[1] فتح القدير: ۵۰۱/۲ [2] حوالہ سابق

رات کے وقت رمی کرادینی چاہئے، اور اگر کوئی حج کرنے والا اتنا معذور اور کمزور ہو کہ رات کے وقت بھی رمی کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو پھر فقہاء کے اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جمہور کی رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے اور رمی کے لئے کسی اور شخص کو اپنا نائب بنایا جاسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ رمی میں نیابت جمہور فقہاء رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالَىٰ کے نزدیک تو جائز ہی ہے، بعض فقہاء احناف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کے یہاں صراحت ملتی ہے کہ عجز و مجبوری کے وقت نیابۃً رمی کی گنجائش خود احناف کے یہاں بھی ہے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ لکھتے ہیں:

"سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمي فوضع الحصى فى كفه، فرمى بها أو رمى عنه غيره، لان افعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة والمزدلفة، والله اعلم."[1]

تَرجَمَہ: "چاہے خود رمی کرے یا خود رمی سے عاجز ہو تو دوسرے سے رمی کرائے، جیسے ایسا مریض جو رمی کی قوت نہ رکھتا ہو تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی اور اس کو رمی کرائی جائے گی یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرلے، اس لئے کہ حج کے افعال میں نیابت جاری ہوتی ہے، جیسے طواف، وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ۔ واللہ اعلم"

آج کل حرم شریف کے مضافات میں رہنے والے بعض لوگ حج کے معاملہ میں بڑی تن آسانی سے کام لیتے ہیں، دس تاریخ کو آجاتے ہیں اسی دن رمی کرکے چلے جاتے ہیں اور گیارہ بارہ کی کنکری کسی اور کے حوالہ کردیتے ہیں کہ وہ ان کی طرف سے رمی کردے، یہ صورت بالکل درست نہیں اور ایسی صورت میں نیابت کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان لوگوں پر دم واجب ہوگا۔

"ومن ترك الرمي بغير عذر فعليه دم."[2]

احرام کی حالت میں تولیہ سے منہ پوچھنے اور خیموں کے کپڑے لگنے کا حکم

احرام کی حالت میں خیموں میں جاتے اور آتے ہوئے چہروں سے کپڑے لگ جاتے ہیں، بعض لوگ چہرہ پوچھتے ہیں یا کپڑا اتر کر کے چہرہ پر پھیرتے ہیں، ان تمام باتوں سے بچنا چاہئے، حالت احرام میں چہرہ اور سر سے کپڑا لگنا مکروہ ہے، البتہ اس کی وجہ سے دم یا صدقہ واجب نہیں ہے، علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ لکھتے ہیں:

---

[1] بدائع: ۱۳۷/۲ [2] المغني: ۲۵۷/۲

"لو دخل المحرم ستر الکعبة فإن کان یصیب وجهه ورأسه فهو مکروه لا شيء علیه."[1]

ترجمہ: "محرم غلاف کعبہ میں داخل ہو تو اگر اس کے چہرہ وسر کو لگے تو مکروہ ہے، مگر اس کی وجہ سے کچھ واجب نہیں۔"

نیز علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"فان دخل تحت ستر الکعبة حتی غطاه فان کان الستریصیب وجهه ور أسه یکره له ذلك لانه یشبه ستروجهه ورأسه بثوب، وان کان متجافیا فلا یکره لانه بمنزلة الدخول تحت ظلة."[2]

ترجمہ: "اگر غلاف کعبہ کے اندر داخل ہو یہاں تک کہ غلاف اس کو ڈھانپ لے تو اگر غلاف اس کے چہرے وسر کو لگ رہا ہو تو اس کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چہرہ وسر کو کپڑے سے ڈھانکنے کے مماثل ہے اور اگر کپڑا چہرہ سے الگ ہو تو مکروہ نہیں اس لئے کہ وہ سایہ میں داخل ہونے کے درجہ میں ہے۔"

خواتین کے لئے چہرے کا پردہ

عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ حالت احرام میں چہرہ پر کپڑے نہ ڈالیں۔ دوسری طرف اس زمانہ فتنہ میں پردہ بھی ضروری ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ سر سے کوئی ایسی چیز باندھ لیں، جو کسی قدر آگے کو نکلی ہوئی ہو اور اس پر کپڑا ڈال لیں۔ اس سے پردہ بھی ہو جائے گا اور کپڑا بھی چہرہ سے نہیں لگے گا۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"وکذا لا بأس أن تسدل علی وجهها بثوب تجافیه عن وجهها."[3]

ترجمہ: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ عورتیں چہرے پر پردہ ڈال لیں اور اسے چہرہ سے الگ رکھیں۔"

حج بدل میں تمتع

فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ حج بدل میں حج افراد یا حج قران ہی کیا جا سکتا ہے، حج تمتع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مگر فقہاء کی بعض عبارتوں سے "حج تمتع" کا بھی جائز ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ "درمختار" میں حج بدل کی

[1] البحرالرائق: ۸/۳ [2] بدائع: ۱۸۶/۲ فصل فی بیان مایحظره الاحرام وما لا یحظره [3] بدائع الصنائع: ۱۸۵/۲

صورت تمتع کی قربانی کے اخراجات اس شخص کے ذمہ رکھے گئے ہیں جس کی طرف سے حج کیا جارہا ہو۔

"دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع[1]"

ترجمہ: "قران وتمتع اور جنایت کی قربانی، کرنے والے ہی پر ہوگی، گو حج کا حکم دینے والے نے (جس کی طرف سے حج بدل ادا کررہا ہے) اس کی اجازت دی ہو۔"

اور ماضی قریب کے علماء میں مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی بعض شرائط کے ساتھ اجازت دی ہے۔

لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طویل احرام سے بچنے کے لئے ایام حج سے بالکل قریب سفر کرسکیں۔ ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں۔ اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کرلینے کی گنجائش ہے۔[2]

اس لئے موجودہ حالات میں اگر افراد وقران کی وجہ سے اتنے دنوں حالت احرام میں رہنا پڑے کہ حاجی کے لئے اس کو برداشت کرنا دشوار ہو تو حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے۔

ذبح وقربانی

موجودہ دور کے اہلِ کتاب کا ذبیحہ

اسلام نے ذبیحہ اور نکاح کے اعتبار سے کافروں کے دو گروہ کئے ہیں: اہلِ کتاب، عام کفار ومشرکین۔

عام کفار ومشرکین کا ذبیحہ حرام اور ان سے رشتہ نکاح جائز نہیں، اہلِ کتاب خواتین سے نکاح جائز اور ان کے مرد وخواتین کا ذبیحہ حلال ہے، حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اہلِ کتاب کا کوئی بھی طبقہ ہو، مسلم ملک میں رہتا ہو یا غیر مسلم ملک میں، عرب ہو یا غیر عرب، قابو شدہ جانور ذبح کرے یا بے قابو جانور کا شکار ہو، ہر صورت کتابی کا ذبیحہ حلال ہے[3] ...... لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ وہ واقعۃً اہلِ کتاب میں ہو، اہلِ کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم از کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود ونصاریٰ جو عقائد رکھتے تھے، ان کے قائل ہوں،

[1] الدر على هامش الرد: ۲۴۷/۲ [2] جواهر الفقه: ۵۱۶/۱ [3] هدايه مع الفتح: ۴۸۸/۹، مختصر الطحاوی: ۲۹۶

تورات پر ایمان رکھتے ہوں، خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں پر ایمان رکھتے ہوں، خدا کے منکر نہ ہوں، جو لوگ ان امور کے قائل نہ ہوں، خدا کا، نبوت کا، وحی کا مذاق اڑاتے ہوں اور صرف نسلاً عیسائی یا یہودی ہوں، یا انہوں نے مذہب کے خانہ میں اپنا نام یہودی یا عیسائی لکھایا ہو، تو وہ اہلِ کتاب میں نہیں، اسی لئے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے ان عرب نصاریٰ کے بارے میں جو برائے نام عیسائی تھے، فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں کہ سوائے شراب نوشی کے ان کے پاس عیسائیت کا کوئی عمل نہیں[1] ...... اور اس پر قریب قریب اتفاق ہے[2] ...... لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان کا بسم اللہ کہنا بھی ضروری ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر قصداً بسم اللہ چھوڑ دیا تو مسلمان کی طرح اہلِ کتاب کا ذبیحہ بھی حرام ہے[3] ...... مالکیہ اور شوافع رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر وہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام نہ لیں تو گو بسم اللہ بھی نہ کہیں پھر بھی ان کا ذبیحہ حلال ہوگا۔[4]

لہٰذا موجودہ دور کے جن یہودیوں یا عیسائیوں کی بابت معلوم ہو کہ وہ ملحد و دہریہ اور مذہب کے منکر نہیں ہیں اور خدا و نبوت کے قائل ہیں، ان کا ذبیحہ حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اسی شرط کے ساتھ حلال ہے کہ اس نے ''بسم اللہ'' کہنا قصداً نہ چھوڑا ہو، اور شوافع و مالکیہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بسم اللہ نہ کہا ہو، تب بھی ذبیحہ حلال ہے۔ تاہم آج کل جہاں مسلمانوں کو مسلمانوں کا ذبیحہ بہ آسانی دستیاب ہو اور اہلِ کتاب کے ذبیحہ کی بابت کوئی مناسب تصدیق و توثیق موجود نہ ہو، بہتر ہے کہ مسلمان اہلِ کتاب کے ذبیحہ سے اجتناب کریں۔

ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

آج کل مسالخ میں مشینی طریقہ پر ذبح کا جو طریقہ مقرر ہے، اس میں ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک یا کوئی اور ایسا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جس سے جانور نیم بے ہوش ہو جاتا ہے، اس سے دو مسئلے متعلق ہیں: اول یہ کہ اس حالت میں جانور ذبح کر دیا جائے تو حلال ہوگا یا نہیں؟ دوسرے خود یہ فعل مناسب ہے یا نہیں؟

جہاں تک جانور کی حرمت و حلت کا تعلق ہے تو یہ زندگی کے باقی رہنے پر موقوف ہے، اگر بے ہوش ہونے کے باوجود جانور کے اندر ''معمول'' کی زندگی باقی ہو اور دوران خون جاری ہو تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، ایسی اضطرابی کیفیت اور حرکت جو عام طور پر موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اس کا اعتبار نہیں، ایسی حرکت باقی رہتے ہوئے بھی جانور ذبح کر دیا جائے تو یہ مردار ہی کے حکم میں ہے۔[5]

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ۳/۳۲۱　[2] دیکھئے: مختصر الطحاوی: ۲۹۶، الشرح الصغیر: ۲/۱۵۸، شرح مہذب: ۹/۷۸، المغنی: ۹/۳۱۲　[3] ہدایہ مع الفتح: ۹/۴۸۹، المغنی: ۹/۳۱۱　[4] شرح مہذب: ۹/۷۸، الشرح الصغیر: ۲/۱۵۸

[5] رد المحتار: ۵/۱۸۸، بدائع الصنائع: ۵/۵۰

خود اس عمل کی وجہ سے شبہ نہیں کہ جانور کو ایک گونہ تکلیف ہوتی ہے، لیکن چوں کہ یہ تکلیف ذبح کی شدید تر تکلیف کے احساس کو کم کرنے اور آسان بنانے کے لئے ہے، اس لئے محض اس وجہ سے اس کو مکروہ قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، فقہ کا اصول ہے کہ فاعل کے مقصد وارادہ کے لحاظ سے اس کے افعال کا حکم متعین ہوگا: **الامور بمقاصدها**، البتہ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ کیا بے ہوش کرنے کی وجہ سے جانور کا دوران خون بھی کم ہوجاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ڈاکٹروں ہی سے اس کی تحقیق ہوسکتی ہے، اگر دوران خون میں کوئی کمی واقع نہ ہو تو یہ صورت بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر خون کا دوران کم ہوجاتا ہے تو یہ عمل مکروہ ہوگا۔

دوران ذبح گردن الگ ہوجائے

جانور اس طرح ذبح کیا کہ گردن ہی الگ ہوگئی، تو اگر اس نے قصداً اس طرح ذبح کیا ہے تو اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا، مگر ذبیحہ حلال ودرست ہوگا۔

"ولو ضرب عنق جزور أو بقرة أوشاة وأبانها وسمى، فان كان ضربها من قبل الحلقوم توكل وقد أساء."[1]

ترجمہ: "اگر اونٹ، گائے یا بکری کی گردن ماری اور اس کو علاحدہ کردیا اور ایسا کرتے ہوئے اللہ کا نام لیا تو اگر اس پر حلق کی جانب سے وار کیا تو ذبیحہ کھایا جائے گا، لیکن اس نے یہ طریقہ ذبح اختیار کرکے غلطی کی۔"

مغربی ممالک سے آئے ہوئے گوشت

مسلم ممالک کی صنعتی پسماندگی اور مغربی ممالک کے ارتقاء نے نوبت یہاں تک پہنچادی کہ ہم غذائی طور پر بھی خود مکتفی نہیں ہیں اور اکثر مسلم ممالک کو یورپی اور عیسائی ممالک ذبح شدہ گوشت سپلائی کرتے ہیں، اس بات کی تحقیق کے لئے کہ کیا یہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح کئے گئے ہیں؟ مسلم ملکوں کی طرف سے "مراقب" متعین ہیں، وہ پورے نظام کی نگرانی کرتے ہیں اور ذبیحہ کے پیکٹ پر "**ذبح علی طریق شرعي**" کی مہر لگادیتے ہیں۔

اصولی طور پر ان کا کھانا حلال وجائز ہے، اس لئے کہ فقہاء نے ان امور میں غیر مسلموں کی ایسی اطلاع کو بھی معتبر مانا ہے جس کو جھٹلانے کے لئے کوئی واضح سبب موجود نہ ہو، عالمگیری میں ہے:

"من أرسل أجيراله مجوسيا أوخادما فاشترى لحما، فقال اشتريت من يهودي

---

[1] هندية: ۲۸۸/۵

أو نصراني أو مسلم وسعه اكله."[۱]

ترجمہ: "جس نے اپنے مجوسی ملازم یا خادم کو بھیجا، اس نے گوشت خریدا اور کہا کہ میں نے یہودی، نصرانی یا مسلمان سے خرید کیا ہے تو اس کو کھانے کی گنجائش ہے۔"

ہاں، اگر دوسرے قرائن اور معتبر و معقول ذرائع سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ بس یونہی لکھ دیا گیا ہے، حقیقی معنوں میں شرعی طریقہ کی رعایت نہیں کی گئی ہے تو اب اس کا کھانا درست نہ ہوگا، اس پر فقہاء کی اس تصریح سے روشنی پڑتی ہے:

"رجل اشترى لحما فلما قبضه فأخبره مسلم ثقة أنه قد خالطه لحم الخنزير لم يسعه أن ياكل."[۲]

ترجمہ: "کسی شخص نے گوشت خرید کیا اور جب گوشت اپنے قبضہ میں لیا تو کسی قابل اعتماد مسلمان نے اطلاع دی کہ اس سے خنزیر کا گوشت ملا ہوا تھا، تو اب اس کے لئے کھانے کی گنجائش نہیں۔"

قربانی گاؤ کا مسئلہ

گائے کے سلسلہ میں دوسرے جانوروں کے مقابلہ میں احترام و تقدس کا تصور دنیا کی مختلف قوموں میں زمانہ قدیم ہی سے رہا ہے۔ بنی اسرائیل کی گاؤ پرستی اور گمراہی کا ذکر خود قرآن مجید میں موجود ہے۔ قدیم اقوام میں قوم عمالقہ میں بھی یہ گمراہی تھی ہندوؤں میں بھی ابتداءً گائے کی حرمت کا کوئی تصور نہیں تھا مگر رفتہ رفتہ اسے خدائی کا درجہ حاصل ہو گیا۔ ابوریحان البیرونی نے ہندوستان کی سیاحت کے دوران گائے کے تقدس کا جو خیال ہندوؤں میں دیکھا اس کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔[۳]

سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں جہاں کہ گاؤ کشی قانوناً ممنوع ہے اور برادرانِ وطن کے لئے گائے کی قربانی یا ذبح گاؤ ایک انتہائی حساس اور جذباتی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے، مسلمانوں کو اس کا تسلیم کر لینا اور اس سے رک جانا شرعاً درست ہے یا اس کی مخالفت ضروری ہے؟ یہ سوال قدرے تفصیل چاہتا ہے:

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام میں گائے کا گوشت حلال ہے اور اس کا ذبح کرنا اور قربانی بھی جائز ہے اور اس پر امت کا اجماع اور اتفاق ہے۔[۴]

قرآن مجید میں صریح لفظوں میں گائے کے حلال ہونے کا ذکر موجود ہے۔[۵]

---

[۱] هندیہ: ۳۰۸/۵ [۲] هندیہ: ۳۰۹/۵ [۳] ملاحظہ ہو "تحقيق مافي الهند" مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد

[۴] الميزان الكبرىٰ للشعراني: ۵۸/۲، ٦٤ [۵] انعام: ۱٤٤

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی گائے کا گوشت تناول فرمایا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے گائے کی قربانی بھی ثابت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کی حالت میں تھے اور عید الاضحیٰ آگئی۔ ہم لوگوں نے ایک گائے میں شرکت کر لی۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے۔[1]

ان تصریحات سے جہاں ذبح گاؤ اور اس کی قربانی کا جواز معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں دیا ہے اس کا کرنا واجب یا کسی درجہ میں بھی ضروری نہیں ہے اور نہ اس کو کچھ استحباب وغیرہ کا درجہ حاصل ہے۔ ایسے احکام کو شریعت میں "مباح" اور "جائز" کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوگا کہ کیا اصولی طور پر اس کی ممانعت یا اس کو تسلیم کر لینا اور اجتماعی اور دائمی طور پر اس سے رک جانا درست ہوگا؟ اس سلسلہ میں دو اصول ہیں جو بتلاتے ہیں کہ انفرادی طور پر عمل نہ کرنا اور بات ہے لیکن اجتماعی اور اصولی سطح پر اسے تسلیم کر لینا درست نہیں۔

ذبیحہ کی حیثیت "شعائرِ دین" کی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذالك المسلم الذى له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله فى ذمته."[2]

ترجمہ: "جس نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلمان ہے جس کے لئے خدا اور رسول کا عہد ہے۔ تم اللہ کے عہد کے معاملہ میں زیادتی نہ کرو۔"

یہاں مسلمانوں کے ذبیحہ کو حلال سمجھنے اور کھانے کو اسلام کی علامت اور نشان کی حیثیت دی گئی ہے، نیز اس کا ذکر نماز اور استقبال قبلہ کے ساتھ کیا گیا ہے جس کا شعارِ اسلامی ہونا ظاہر ہے۔ ہندوستان جیسے ملک میں اس کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں ہندو مذہبی اور اعتقادی حیثیت سے گاؤ کشی کو حرام سمجھتے ہیں۔ اب اگر یہاں اس پر پابندی تسلیم کر لی جائے تو یہ نہ صرف یہ کہ اسلام کے ایک شعار کو کھونا ہوگا بلکہ ایک غیر اسلامی شعار کو قبول کر لینے کے مترادف ہوگا۔

جب کہ اسلام شعائرِ دین کے سلسلہ میں بہت غیور اور حساس ہے اور ادنیٰ درجہ مداہنت کو گوارا نہیں کرتا۔ اسی لئے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں سے جہاد کا حکم دیا ہے جو اجتماعی طور پر اذان یا جماعت کا اہتمام ترک کر دیں اس لئے کہ ایسے لوگ محض ایک مسنون عمل ہی کو ترک نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان شعائرِ دین سے گریزاں

---

[1] المیزان الکبریٰ للشعرانی: ۲/۵۸، ۶۴ [2] بخاری، عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱/۵۶ فصل استقبال القبلة

ہیں جو اسلام کے اظہار اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہیں۔

دوسرے اس طرح ایک ایسی چیز پر خطِ نسخ پھیر دینا لازم آئے گا جس کی نہ صرف یہ کہ اسلام نے اجازت دی ہے بلکہ پیغمبرِ اسلام ﷺ نے خود بھی اس پر عمل فرمایا ہے اور یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسی کو فقہاء ''ایجابِ مباح'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

وہ امور جن کی اجازت خود نصوص یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہو، ان میں بعض وہ ہیں جو شرعاً پسندیدہ اور مطلوب ہیں وہ جن باتوں کا ذریعہ بنتی ہیں وہ بھی پسندیدہ ہیں، مثلاً تعددِ ازواج کہ یہ افزائش نسل اور عفت وعصمت کا ذریعہ ہے یا تجارت جو خلقِ خداوندی اور مسلمانوں کی خدمت ہے۔ ایسے احکام انفرادی لحاظ سے محض جائز ہیں، ان کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے مگر اجتماعی سطح پر مطلوب ہیں۔

بعض امور ایسے ہیں کہ شریعت نے ان کی اجازت تو ضرور دی ہے مگر اجازت محض ضرورت کی بناء پر ہے ورنہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ناپسندیدہ ہیں اور نامناسب نتائج کی حامل ہیں۔ مثلاً طلاق کہ خود شریعت کی نگاہ میں وہ ناپسندیدہ ہے۔

ایسے احکام انفرادی اعتبار سے تو جائز ہیں مگر اجتماعی لحاظ سے ان سے باز رہنا شریعت کا مطلوب ہے...... شرعی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایسے مباحات کو عام طور پر اختیار کیا جانے لگے اور قانون کا غلط استعمال ہونے لگے تو اس کے سدباب کے لئے حکومت اس کو قابلِ سرزنش جرم قرار دے سکتی ہے۔ چنانچہ سیّدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں طلاق مغلظہ پر کوڑے لگوائے ہیں مگر سرے سے ان احکام کو باطل اور کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ان معاملات کا اختیار افراد سے سلب کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طلاق کے بے جا استعمال پر ''طلاق'' کو بے اثر قرار نہیں دیا جاسکتا نہ مردوں سے یہ حق چھینا جاسکتا ہے مگر سرزنش کی جاسکتی ہے۔

اور بعض احکام وہ ہیں جو شریعت کی نگاہ میں نہ پسندیدہ ہیں اور نہ ناپسندیدہ اسی طرح وہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی ایسی بات کا ذریعہ بنتے ہیں جسے شریعت تحسین کی نظر سے دیکھتی ہے اور نہ کسی ایسی بات کا جو شریعت کی نگاہ میں مذموم ہو مثلاً گاؤ کشی کا مسئلہ ہے۔ خود ''نص'' سے اس کا جواز ثابت ہے اور کہیں بھی ایسا کوئی ذکر نہیں ہے جس سے اس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کا اشارہ بھی ملتا ہو۔ ایسے احکام پر بھی عام حالات میں عمومی پابندی عائد کرنا صحیح نہ ہوگا۔[1]

اسلام سے پہلے بھی اہلِ کتاب نے بعض چیزوں کو بطورِ خود اپنے اوپر حرام کر لیا تھا جن کو قرآن نے ''اصر

---

[1] ابو اسحاق شاطبی نے پہلی صورت کو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالکل، دوسری صورت کو المباح بالجزء المطلوب الترک بالکل اور تیسری صورت کو المباح المطلق سے تعبیر کیا ہے۔

و اغلال" سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن نے اس طرز عمل کی مذمت کرتے ہوئے کہا ہے:

"من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق."[1]

تَرجَمَہ: "کس نے اللہ کی وہ زینت جو اس نے بندوں کے لئے نکالی تھی اور (اللہ) کی پیدا کی ہوئی پاک رزق حرام کر دی؟"

حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے اپنے اوپر گوشت، گھی اور چربی حرام کر لی تھی۔ ابن زید رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بکری کا گوشت، دودھ اور گھی اپنے اوپر حرام کر لیا تھا، یہ آیت ان ہی لوگوں کے بارے میں ہے۔ عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن ابی حاتم رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالَىٰ نے قتادہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ سے نقل کیا ہے کہ اس آیت میں ان تمام اہل جاہلیت کی مذمت کی گئی ہے جو اپنے دیوتاؤں اور فرضی خداؤں کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور کو اپنے اوپر حرام تصور کرتے تھے۔

بہر حال اس آیت کا شان نزول جو واقعہ بھی ہو یہ آیت اسی موقع پر اور ان ہی لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے اوپر بعض حلال چیزوں کو حرام کر چکے تھے۔

ممکن ہے یہاں یہ شبہ پیدا ہو کہ قرآن میں جس تحریم کی مذمت کی گئی ہے وہ عقیدے کے اعتبار سے حرام قرار دے لینا ہے لیکن حکومت جب کسی کو ایک جہت کا پابند بناتی ہے تو آدمی کو اس کا پابند نہیں کرتی کہ عقیدے کے اعتبار سے بھی اس کو حرام ہی تصور کرنے لگے، بلکہ محض عملی حیثیت سے اس مباح کے ترک کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ شبہ دو وجوہ سے غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ قرآن میں مطلقاً حرام کر لینے کی مذمت کی گئی ہے اور یہ تحریم جس طرح اعتقاد اور فکر کے اعتبار سے حرام کر لینے پر بولا جاتا ہے۔ اسی طرح عملاً حرام کر لینے کو بھی کہتے ہیں۔ دوسرے خود قرآن مجید کی دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ محض عملاً کسی شئے کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی ایک نادرست اور غیر اسلامی عمل ہے اور حلال کو حرام قرار دے لینے کے مرادف ہے چنانچہ آنحضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا گیا۔

"لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك."[2]

تَرجَمَہ: "اے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! اللہ تعالیٰ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو اپنی بیویوں کی رضا جوئی میں کیوں حرام کر رہے ہو؟"

---

[1] اعراف: ۳۲ [2] تحریم: ۱

ابن سعد، عبد بن حمید، امام بخاری اور ابن منذر رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ نے حضرت عائشہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ، حضرت زینب بنت جحش رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا کے پاس ٹھہر کر شہد نوش فرمایا کرتے تھے چنانچہ میں نے اور حفصہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا نے ایک روز پہلے طے کرلیا اور جب حضور ﷺ تشریف لائے تو ہم دونوں نے کہا کہ آپ کے منہ سے گوند کی بدبو آ رہی ہے۔ کیا آپ (ﷺ) نے ابھی یہ تناول فرمایا ہے؟ آپ (ﷺ) نے فرمایا: نہیں بلکہ میں نے زینب رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا کے پاس شہد پیا ہے اور آئندہ نہیں پیوں گا۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی اور ابن مردویہ رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ نے بھی اسی حدیث کو حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا سے روایت کیا ہے۔ لیکن اس روایت میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا کی بجائے حضرت سودہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا کے یہاں شہد کھانے کا تذکرہ ہے۔[1]

حاصل یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کو ممنوع تسلیم کرلینا تو قطعاً درست نہیں ہوگا البتہ فتنہ کے اندیشہ سے وقتی طور پر کسی کام سے مصلحتاً رک جانا جائز ہے جیسے کسی آبادی میں کسی خاص موقع پر اس کی وجہ سے سخت فساد پھوٹ پڑنے کا اندیشہ ہو، اور وقتی طور پر اس سے رک جایا جائے، مگر اس کی حیثیت جزوی اور انفرادی ہے۔

سرد ہونے سے پہلے ذبیحہ کا چمڑا اتارنا

آج کل بعض مسلخوں میں ایسا ہوتا ہے کہ جانور ابھی سرد بھی نہ ہو پایا اور اس کے چمڑے کھینچ لئے جاتے ہیں، یہ مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس سے بلا فائدہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہے۔

"وكره كل تعذيب بلا فائدة مثل قطع الراس والسلخ قبل ان تبردای تسکن عن الا ضطراب."[2]

امام نووی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ان الفعل مكروه والعضو المقطوع حلال وبه قال مالك وابو حنيفة واحمد واسحاق."[3]

تَرْجَمَہ: "یہ عمل مکروہ ہے لیکن اس حالت میں جو حصہ کاٹ لیا گیا ہے وہ حلال ہے امام مالک، ابو حنیفہ، اور اسحاق رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ بھی اسی کے قائل ہیں۔"

البتہ چوں کہ ذبح شرعی پایا جاچکا ہے اس لئے اس کا کھانا حلال ہوجائے گا۔

[1] الدر المنثور: ۲۳۹/۳ [2] الدر المختار علی هامش ردالمحتار: ۱۸۸/۵ [3] شرح مهذب: ۹۱/۹

معاشرتی مسائل

ازدواجی زندگی

اہلِ کتاب سے نکاح

شریعت میں غیر مسلموں اور عام کافروں کے مقابلے میں اہلِ کتاب کو مسلمانوں سے تعلقات اور روابط کے لحاظ سے ایک گونہ فوقیت دی گئی ہے۔ چنانچہ ان کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا اور ان کی عورتوں سے مسلمان مردوں کے لئے نکاح کی اجازت دی گئی ہے۔ خود قرآن مجید (مائدہ:۵) میں اس کا ذکر موجود ہے۔ مگر اس سلسلہ میں یہ باتیں پیشِ نظر رہیں:

❶ کسی مسلمان عورت سے کوئی عیسائی یا یہودی مرد نکاح نہیں کرسکتا۔

❷ ایسی کتابی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا جو پاک دامن اور عصمت مآب ہوں۔ اسی کے اظہار کے لئے قرآن نے "محصنت" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

❸ وہ واقعۃً عیسائی یا یہودی ہوں یعنی وحی، رسالت وآخرت وغیرہ پر ایمان رکھتی ہوں، دہریئے اور خدا کے منکرین جو صرف نام کے عیسائی اور یہودی کہلاتے ہوں ان کا یہ حکم نہ ہوگا۔

❹ غیر مسلم ملک میں بسنے والی یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کرنا بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک حرام اور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے۔[1]

موجودہ زمانہ میں جو عیسائی اور یہودی عورتیں ہیں اور اہلِ کتاب کہلاتی ہیں ان کے اندر زنا، فحاشی اور ناجائز تعلقات کی اتنی کثرت ہے جس کو سن کر انسانیت کی پیشانی پر پسینہ آجاتا ہے اور جس نے گویا حیوانوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

دوسرے ان کی اکثریت الحاد، مذہب بیزاری، انکارِ آخرت وغیرہ کی شکار ہے، ظاہر ہے ایسے لوگوں سے نکاح قطعاً حلال نہ ہوگا اور وہ قرآن کی اصطلاح میں اہلِ کتاب شمار نہ ہوں گے۔

[1] وفي التجريد منهم من يقر بالتوحيد ويجحد بالرسالة خلاصہ: ۳۸۹/۴

اس کے علاوہ جو غیر مسلم ممالک کی کتابیہ عورتیں ہیں ان کے بارے میں ذکر کیا ہی جا چکا ہے کہ ان سے نکاح مکروہ ہے اور اس عاجز کی رائے میں اگر یہ سب باتیں نہ بھی پائی جائیں تو بھی ہمارے عہد میں اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مسلم حکمرانوں کے تحت اہل کتاب عورتوں کے ہونے کی وجہ سے اسلامی حکومتوں کو شدید نقصانات پہنچے ہیں اور اس کی وجہ سے ایسے ممالک میں جہاں اس کا رواج ہے مسلمانوں کے اخلاقی حالات کو بھی بے پناہ نقصان پہنچا ہے۔ یہ تو ہمارا دور ہے، سیدنا حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے خود اپنے زمانہ میں اس نقصان کو محسوس کیا اور مسلم گورنروں کو اس سے باز رہنے کی خصوصی ہدایات فرمائیں۔ چنانچہ حضرت شقیق ابن سلمہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ جب مدائن پہنچے تو وہاں ایک یہودی عورت سے نکاح کرلیا۔ حضرت فاروق اعظم رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو اس کی اطلاع ملی تو ان کو خط لکھا کہ اس کو طلاق دے دو۔ حضرت حذیفہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے جواب میں لکھا کہ کیا وہ میرے لئے حرام ہے؟ امیر المؤمنین فاروق اعظم رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ میں حرام نہیں کہتا لیکن ان لوگوں کی عورتوں میں عام طور پر عفت و پاک دامنی نہیں ہے اس لئے مجھے خطرہ ہے کہ آپ لوگوں کے گھرانے میں اس راہ سے فحاشی و بدکاری داخل نہ ہو جائے۔[1]

چنانچہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اپنی کتاب میں سیدنا عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ فقہاء احناف رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھتے ہیں۔[2]

اور علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ حضرت طلحہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور کعب بن مالک رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو بھی سیدنا عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح پر سخت تنبیہ فرمائی اور حکم دیا کہ انہیں طلاق دے دیں۔[3]

شیعہ سے نکاح

اہلِ تشیع کے بعض فرقے وہ ہیں جن کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے مثلاً جو لوگ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو خدا مانتے ہوں، ام المؤمنین حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا پر تہمت لگاتے ہوں یا قرآن کی صحت اور اس کی غیر محرف اور ترمیم و حذف سے پاک ہونے میں شک کرتے ہوں، وہ کافر ہیں اور ظاہر ہے ان سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

لیکن وہ روافض جو ان چیزوں کے قائل نہ ہوں چاہے وہ حضرات شیخین رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کو برا بھلا ہی

[1] احکام القرآن للجصاص: ۳/۳۲۳ بیروت [2] کتاب الآثار: ص ۱۵۶ [3] فتح القدیر: ۳/۲۳۰

کیوں نہ کہتے ہوں علماء محققین رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں بلکہ فاسق ہیں[1]

لیکن چوں کہ ایک تو اس صورت میں بھی کراہت ہے اور دوسرے بعض لوگوں نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے[2] ......اس لئے اہلِ تشیع سے نکاح سے احتراز ہی کرنا چاہئے۔

کمیونسٹوں سے نکاح

کمیونزم، فکر واعتقاد سے لے کر معیشت تک ہر باب میں ایک مستقل نظام اور تصور رکھتا ہے اس کی فکری بنیاد الحاد اور مذہب وآخرت سے انکار ہے، اس طرح جو آدمی ان تمام نظریات کے ساتھ کمیونسٹ ہو وہ نہ مسلمان ہی باقی رہتا ہے اور نہ اس کا شمار اہلِ کتاب ہی میں کیا جاسکتا ہے، وہ کافروں کے زمرہ میں ہے اور ان سے نکاح مطلقاً جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر وہ محض معاشی سطح پر انفرادی ملکیت کے قائل نہ ہوں اور ان قرآنی آیات کا جن سے ذاتی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے تاویل کریں تو اب ان کا شمار کافروں میں نہ ہوگا بلکہ وہ محض بدعتی سمجھے جائیں گے اور ان سے نکاح درست ہوگا۔

قادیانی سے نکاح

جو لوگ اسلام سے قادیانیت کی طرف گئے ہیں وہ تو مرتد ہیں اور ان سے نکاح کے جواز کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جو لوگ نسلی طور پر قادیانی ہیں، وہ بھی زندیق اور بددین ہیں اور ان سے بھی نکاح جائز نہیں، اسی بناء پر فقہاء رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اہلِ قبلہ میں سے ہونے کے باوجود معتزلہ سے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے۔ "المناکحة بین اهل السنة واهل الا عتزال لا یجوز"[3] اس لئے قادیانی اہلِ کتاب کے حکم میں نہیں ہیں بلکہ زندیق ہیں اور ان سے کسی قسم کا شادی بیاہ کا تعلق جائز نہیں۔

عدالتی نکاح

عدالت کے ذریعہ نکاح کی مروجہ صورت یہ ہے کہ مرد وزن رجسٹرار کے پاس نکاح نامہ پر دستخط کردیتے ہیں، قانوناً نکاح منعقد ہونے کے لئے زبانی ایجاب وقبول اور گواہان کی موجودگی ضروری خیال نہیں کی جاتی ہے شرعاً اس طرح نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ جب فریقین قوتِ گویائی رکھتے ہیں تو ضروری ہے کہ زبان کے ذریعہ ایجاب وقبول ہو اور دو مسلمان مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بہ حیثیت گواہان موجود ہوں، اگر رجسٹرار کے پاس ان

[1] ردالمحتار: ۴۵۳/۳ [2] الروافض ان کان یسب الشیخین ویلعنهما فهو کافر: خلاصة الفتاوی: ۳۸۱/۴
[3] خلاصة الفتاوی: ۶/۲

دونوں شرطوں کی تکمیل ہوجاتی ہو، تب تو نکاح صحیح ہوا اور ان دونوں کے ازدواجی تعلقات حلال ہوں گے، ورنہ تعلقات حرام ہوں گے اور نکاح فاسد۔ اگر خدانخواستہ کسی نے ایسے فاسد طریقہ پر نکاح کرلیا تو چاہئے کہ دوبارہ گواہان کی موجودگی میں ایجاب وقبول کر کے نکاح کو درست کرلیں۔

یوں بھی رجسٹرار کے ذریعہ نکاح کا یہ طریقہ اسلام کے تصور نکاح کی روح کے خلاف ہے، اسلام چاہتا ہے کہ نکاح علانیہ ہو، اس کی زیادہ سے زیادہ تشہیر ہو اور لوگ زوجین کے درمیان حلال وجائز طریقہ پر مبنی ازدواجی رشتہ سے آگاہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ عدالتی نکاح کی مروجہ صورت میں اگر زبانی ایجاب وقبول ہوجائے اور گواہان بھی موجود ہوں، جب بھی اس مقصد کی کماحقہ تکمیل نہیں ہوتی، نکاح صحیح کی صورت میں نکاح کے تمام ہی احکام ثابت ہوں گے۔ لیکن اگر نکاح فاسد ہوا اور مرد نے اس عورت سے صحبت کرہی لی تو عورت کا خاندانی مہر (مہر مثل) اسے ادا کرنا ہوگا۔ نیز اس سے بچہ پیدا ہوجائے تو اس بچہ کا نسب بھی اس مرد سے ثابت ہوگا اور وہ اس کے لئے محرم قرار پائے گا۔ البتہ لڑکے کو اس مرد سے میراث نہیں ملے گی۔[1]

تحریری نکاح

تحریر کے ذریعہ بھی نکاح ہوسکتا ہے مگر یہ ضروری ہے کہ طرفین میں سے ایک کی جانب سے نکاح کی قبولیت کا زبانی اظہار ہو اور صرف ایک ہی طرف سے تحریر ہو۔ نیز قبولیت کا اظہار دو گواہوں کے سامنے کیا جائے اور وہ تحریر بھی ان گواہوں کو سنادی جائے۔ مثلاً زید ہندہ کو لکھے کہ میں نے تم سے اتنے مہر پر نکاح کیا، ہندہ کے پاس جب یہ تحریر پہنچے تو اول وہ دو گواہوں کو طلب کر کے ان کو یہ تحریر سنادے اور پھر کہے کہ میں اسے قبول کرتی ہوں۔ اب نکاح منعقد ہوجائے گا۔

اگر ہندہ وہ تحریر پڑھ کر گواہوں کو نہ سنائے بلکہ صرف اپنی قبولیت کا اظہار ان کے سامنے کرے یا زبانی اظہار کی بجائے صرف تحریر لکھ دے اور اسی پر گواہوں کے دستخط کرالے یا گواہوں کے دستخط بھی نہ کرائے ان تمام صورتوں میں نکاح نہیں ہوسکے گا۔[2]

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح

صرف ٹیلی فون پر ایجاب وقبول کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک تو دونوں کی مجلس بالکل مختلف ہے، دوسرے گواہان، فریقین کی بات پوری طرح سن نہیں سکتے البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ فون کے ذریعہ کوئی ایک فریق کسی کو

[1] درمختار ورد المحتار: ۲/۴۸٤

[2] خلاصة الفتاوی: ۲/٤٨ الفصل السابع عشر فی النكاح بالكتاب ودرمختار: ۲/٤٣٤

نکاح کے لئے وکیل بنادے اور وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں بہ حیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، مثلاً ہندہ، زید کو ٹیلی فون کردے کہ میں تم کو اس بات کا وکیل بناتی ہوں کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کردو۔ اب زید یہ کرے کہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے نکاح کرلیا، تو نکاح ہوجائے گا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گواہان اس عورت سے واقف اور متعارف ہوں۔

"إمراة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا انى قد تزو جت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح مالم يذكر إسمها و إسم ابيها وجدها و إن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه ارادبه تلك المراة يجوز."[1]

کوئی عورت کسی مرد کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ سے اس کا نکاح کرلے پھر وہ وکیل کہے کہ گواہ رہو کہ میں نے فلاں خاتون کا اپنے آپ سے نکاح کرلیا، تو اگر گواہ اس عورت کو نہ جانتے ہوں تو اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ وہ عورت کا اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر نہ کردے اور اگر گواہ اس خاتون کو پہچان لیں کہ وہی عورت ہے اور مرد اسی سے نکاح کا ارادہ کررہا ہے تو جائز ہے۔

طرفین ایک دوسرے کو نکاح کا وکیل بنانے کے بجائے ایک فریق کسی کو نکاح کا وکیل بنادے اور دوسرے فریق کے سامنے بہ حیثیت وکیل ایجاب کرے اور دوسرا فریق قبول کرلے تو بھی نکاح منعقد ہوجائے گا۔

غیر عربی لفظوں سے نکاح وطلاق

شریعت کا اصول یہ ہے کہ جو امور ذکر سے متعلق ہیں ان میں الفاظ ومعانی دونوں ہی مقصود ہوتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید، نماز وغیرہ جس میں تلاوت قرآن اور بعض اذکار واجب ہیں۔ اگر ان میں اس کی بجائے اس کا ترجمہ پڑھ دیا جائے تو صحیح تر قول کے مطابق درست نہ ہوگا۔ لیکن عام گفتگو اور معاملات میں عربی ہی کے الفاظ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے جیسے خریدنا، بیچنا، ہبہ کرنا وغیرہ۔

نکاح وطلاق بھی ان ہی معاملات میں سے ہے۔ وہ تمام الفاظ جن سے کسی بھی زبان میں نکاح وطلاق کا مفہوم واضح ہوجاتا ہے۔ نکاح ہوجانے اور طلاق ہونے کے لئے کافی ہوں گے۔ طلاق کے لئے کسی دوسری زبان کا ایسا لفظ استعمال کیا جائے جو خاص اسی مفہوم کو ادا کرتا ہو اور اس کو بولنے کے بعد کسی اور طرف ذہن جاتا ہی نہ ہو تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی یعنی اس طلاق کے بعد بیوی کو لوٹا لینے کا حق باقی رہے گا اور اگر ایسے غیر

[1] خلاصة الفتاوى: ١٥/٢

عربی الفاظ سے طلاق دی ہے جو متعدد مفہوم کا احتمال رکھتے ہیں اور بولنے والے کی نیت طلاق کی ہو تو طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر لفظ تو ایسے ہی ہوں جس کے کئی مفہوم ہوسکتے ہیں لیکن طلاق کے مفہوم میں اس کا اتنا غالب استعمال ہونے لگا ہو کہ فوراً ذہن اسی طرف جائے تو طلاق تو اس سے بلانیت واقع ہوگی لیکن ہوگی طلاق بائن۔ جیسا کہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لفظ حرام کے ذریعہ بلانیت طلاق بائن واقع قرار دی ہے۔

کیا خون سے حرمتِ نسب ثابت ہوگی؟

کبھی دواءً ایک شخص کا خون دوسرے آدمی کے جسم میں چڑھایا جاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں وہ دونوں ایک دوسرے کے لئے حرام ہوجائیں گے اور ان دونوں کا نکاح باہم درست ہوگا یا نہیں؟ جب کہ فقہاء رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ دودھ کی وجہ سے حرمت پیدا ہوجانے کے قائل ہیں اور اس کی وجہ یہی بیان کرتے ہیں کہ جب دودھ پلانے والی کے جسم کا ایک جزء، دودھ پینے والے کے جسم میں گیا تو گویا اب وہ دودھ پلانے والی کا اسی طرح جزء ہوگیا جیسے بچہ اپنے ماں باپ کا۔

جواب یہ ہے کہ حرمت پیدا نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ دودھ کی وجہ سے حرمت کا پیدا ہوجانا ایک خلاف قیاس بات ہے۔ اگر شریعت کا یہ حکم نازل نہ ہوتا تو ہم آپ اپنی عقل سے اس کو نہ سمجھ سکتے اس لئے دوسری چیزوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے شیر خوار بچے کو دودھ دینا بطور غذا کے ہے نہ کہ بطور دوا کے۔ اور خون چڑھانا دوا کے طور پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدت رضاعت گزر جانے کے بعد جب آدمی اپنی غذا کے لئے عورت کے دودھ کا محتاج نہ رہے اور دواءً اس کا دودھ کسی ذریعہ سے استعمال کرلے تو اس کی وجہ سے حرمت پیدا نہیں ہوتی۔

پھر جو حکم خون کا ہے وہی حکم حرمت کے معاملے میں اعضاء کی تبدیلی اور پیوند کاری کا بھی ہوگا۔

نکاح میں گانے بجانے کا حکم

گانا بجانا اور نغمہ وسرود اسلام میں ایک ناپسندیدہ چیز ہے۔ فقہاء احناف رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔[1]

علامہ عبدالرشید طاہر البخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"استماع صوت الملاهي كالضرب بالقصب وغيره حرام لانه من الملاهي وقال عليه الصلوة والسلام استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسوق

[1] فتاویٰ عالمگیری: ۴۳/۲

والتلذذ بها من الكفر، هذا على وجه التهديد لكن وجب عليه أن يجتهد حتى لا يسمع"[1]

ترجمہ: "ڈھول جیسی نوعیت کے باجوں کی آواز سننا حرام ہے۔ کیوں کہ اس طرح کے ساز انسان میں غفلت پیدا کرتے ہیں، جناب نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ باجے سننا معصیت ہے اور گانے کی محفلوں میں شرکت کرنا کارِ معصیت ہے اور اس سے لذت اندوز ہونا کافروں کے اعمال میں سے ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ازراہ تہدید کہی ہے۔ تاہم واجب ہے کہ حتی المقدور گانا سننے سے بچے۔"

اور شامی میں ہے:

"استماع ضرب الدف والمزمار وغير ذلك حرام."[2]

ترجمہ: "دف اور مزمار وغیرہ کے ساز کا سننا حرام ہے۔"

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ حکم عام حالات کے لئے لکھا ہے۔ جہاں تک شادی کی بات ہے تو اس میں دف اور اچھے اشعار کا ثبوت خود احادیث سے ہے۔ چنانچہ حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ ان کی شادی کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے سامنے ہی چند چھوٹی بچیاں دف بجا رہی تھیں اور غزوۂ بدر میں میرے آباء و اجداد کی بہادری کا تذکرہ کر رہی تھیں۔[3]

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے موقع پر دف بجانے کا حکم دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک انصاریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ تم نے دلہن کے ساتھ کسی ایسی عورت کو کیوں نہیں بھیجا جو اس طرح گاتی ہو: "اتينا كم اتينا كم فحيانا وحياكم."[4]

اس سے معلوم ہوا کہ اچھے اشعار پڑھنے کی اجازت ہے۔ حضرت ابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ انصاری اور قرظہ بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو بدر میں شریک ہونے والے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے ہیں ان سے بھی شادی کے موقع پر کمسن بچیوں کے اشعار سننے ثابت ہیں[5] اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شادی کے موقع پر اور عید کے دن دف بجانے کی اجازت ہے۔[6]

[1] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٤٥/٤ كتاب الكراهية، الفصل، فيما يتعلق المعاصي [2] رد المحتار: ٢٤٩/٥
[3] بخاری عن ربیع: ٧٧٣/٢ باب ضرب الدف في النكاح [4] ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله تعالىٰ عنه: ١٣٧/١ باب الغناء والدف (ہم تمہارے پاس آئے ہم تمہارے پاس آئے ہم کو اور تم کو مبارک ہو) [5] نسائی عن عامر بن سعد: ٩٢/٢ باب اللهو والغناء عند العرس [6] فتاویٰ عالمگیری: ٣٥٢/٥ الباب السابع عشر في الغناء واللهو

لیکن بیہودہ، عشقیہ، گالیوں اور طعنوں پر مشتمل اشعار پڑھنا، بالغ یا مشتہات بچیوں کا اجنبیوں تک اپنی آواز پہنچانا، دف کے علاوہ کسی اور چیز سے اپنی آواز ہم آہنگ کرنا جیسے ہارمونیم، طبلے، باجے وغیرہ مطلقاً حرام، ناجائز اور شدید گناہ اور معصیت کے کام ہیں اور ہمارے زمانے میں دف کی اجازت سے قوی اندیشہ ہے بلکہ مشاہدہ ہے کہ ان ساری برائیوں کو راہ مل جاتی ہے۔ اس لئے ہمارے زمانے میں اس کی اجازت نہیں دینی چاہئے اور اس سے بچنا چاہئے۔ اسی طرف مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی رجحان ہے[1] دعائیہ اور صالح و داعی اشعار پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

مہر کی کم سے کم مقدار

حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار ۱۰ درہم ہے۔ اس سے کم مقدار میں مہر باندھنا معتبر نہیں اور متعین کرلیا تب بھی کم سے کم ۱۰ درہم بہ طور مہر واجب ہوگا۔ دس درہم کا وزن دو تولہ ۲/۱۷ ماشہ مانا گیا ہے اور ایک تولہ ۱۱٫۶۶۴ (گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام) کے برابر ہوتا ہے۔ اس طرح موجودہ مروجہ اوزان میں ۱۰ درہم ۳۰٫۶۱۸ (۳۰ گرام ۶۱۸ ملی گرام) کے مساوی ہے، اتنی چاندی یا اس کی قیمت مہر کی کم سے کم مقدار ہوگی، اس سے کم مہر مقرر کیا تو درست نہیں۔

مہر فاطمی

صاحبزادی رسول حضرت فاطمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کا مہر پانچ سو درہم تھا، چنانچہ محمد بن ابراہیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے:

”كان صداق بنات رسول الله و نسائه خمس مأة درهم اثنتى عشرة اوقية و نصفا.“[2]

تَرْجَمَہ: ”رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی صاحبزادیوں اور ازواج کا مہر پانچ سو درہم یعنی ساڑھے بارہ اوقیہ تھا۔“

اور مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

”المستحب أن لا يزيد على خمس مأة درهم وهو صداق أزواج النبى و بناته.“[3]

تَرْجَمَہ: ”مستحب ہے کہ مہر پانچ سو درہم سے زیادہ نہ ہو، جو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی ازواج اور

[1] دیکھئے: امداد الفتاوی: ۲/۲۹۱　[2] طبقات ابن سعد: ۸/۲۲　[3] شرح مهذب: ۱۶/۳۲۷

صاحبزادیوں کا مہر تھا۔"

موجودہ اوزان کے اعتبار سے مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے اس کو ۱۳۱ تولہ ۳ ماشہ چاندی کے برابر مانا ہے[1] ...... جو گرام کے مروجہ پیمانہ کے لحاظ سے ایک کلو، ۵۳۰ گرام نو سو ملی گرام (۱،۵۳۰،۹۰۰) کے برابر ہوتا ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ آج کل ۱۲ گرام کا تولہ مروج نہیں ہے، بلکہ ۱۰ گرام کے تولہ کے حساب سے سونا چاندی کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس لحاظ سے مہر فاطمی قریب ۱۵۴ تولہ چاندی ہو جائے گا۔

جہیز کی حیثیت

سامان جہیز کے طور پر لڑکی کے والدین جو کچھ اسے دیتے ہیں اس کی حیثیت کیا ہوتی ہے؟ کیا اسے بیوی کی ملک سمجھا جائے گا یا شوہر کی؟

اس کا مدار "دراصل عرف اور اشیاء کی نوعیت پر ہے۔ جو چیزیں خالصۃً مردوں کے استعمال کی ہیں وہ تو مردوں ہی کی ہوں گی۔ مثلاً نوشہ کا لباس اور گھڑی وغیرہ اور جو عورتوں کے استعمال کی ہیں جیسے زنانی کپڑے، زیورات وغیرہ تو وہ ان ہی کے شمار ہوں گے۔

بچ رہے مشترک نوعیت کے سامان، فرنیچر وغیرہ۔ تو اگر نیت داماد کو ہبہ کرنے کی تھی تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اگر خدانخواستہ زوجین میں تفریق ہوئی تب بھی واپسی کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی۔

ہمارے یہاں عرف میں عموماً مقصد خود اپنی بچی کو ایسے سامان دینا ہوتا ہے اس لئے بچی ہی اس کی مالک سمجھی جائے گی اور علاحدگی کے وقت یا اس سے پہلے بھی اسے اپنی سسرال سے واپس لانے کی مجاز ہوگی۔

فقہاء کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء جہیز پر عورت کو مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے۔

"إمرأة دفعت متاعالها الى الزوج وقالت ايں رافروش ودر كتخدائى خرم كن ففعل هل عليه قيمته لها نعم كذا فى فتاوى الخجندى."[2]

ایک خاتون نے شوہر کو اپنا سامان دیا اور کہا کہ اسے فروخت کر دو اور نکاح میں خرچ کرو پھر اس نے ایسا کیا تو کیا مرد پر اپنی عورت کے یہ پیسے واجب ہوں گے؟ ہاں، ایسا ہی فتویٰ خجندی میں ہے۔

ہمبستری میں نرودھ ولوپ کا استعمال

موجودہ زمانے میں بچوں کی تعداد میں تحدید اور کمی کی غرض سے بعض مخصوص قسم کے ربر استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان ربر کی ٹوپیوں میں ایک تو وہ ہوتی ہے جسے خود مرد اپنے عضو مخصوص پر پہنا لیتا ہے، اس کو نرودھ کہتے

[1] جواهر الفقه: ١/٤٢٤
[2] الفتاوىٰ الهنديه: ١/٣٢٨ الفصل السادس عشر فى جهاز البنت

ہیں۔ دوسرے وہ جسے عورت کے فم رحم پر پہنایا جاتا ہے تا کہ مادہ اندر داخل نہ ہو سکے۔ اس کو "لوپ" کہا جاتا ہے۔ یہ صورت گو کہ نئی ہے مگر چوں کہ کم اولاد ہونے کا جذبہ بہت قدیم اور پرانا ہے۔ اس لئے ہمیں اسلام کے ابتدائی عہد میں بھی اس کی نظیر ملتی ہے۔

اسلام سے پہلے لوگ اس کے لئے "عزل" کا طریقہ اختیار کرتے تھے۔ عزل یہ ہے کہ ہمبستری کے دوران جب انزال کا وقت آئے تو مرد اپنا عضو مخصوص باہر نکال لے۔ احادیث میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ مگر اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں احادیث مختلف ہیں۔ بعض احادیث سے مطلقاً جواز معلوم ہوتا ہے اور اکثر فقہاء احناف رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ کا اسی طرف رجحان ہے۔ بشرطیکہ بیوی کی اجازت سے ہو بعض حضرات مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور زیادہ تر احادیث بھی ایسی ہی منقول ہیں اور بعض احادیث سے تو بالکل حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ بعض روایات میں اس کو "مؤودت" (بچوں کو زندہ درگور کرنا) قرار دیا گیا ہے۔

زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ بلاعذر عزل کرنا کراہت سے خالی نہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ محض معاشی حالات کے پیش نظر اولاد سے بچنا مقصود ہو اور محققین فقہاء احناف رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ چنانچہ ملا علی قاری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ المتوفی ۱۰۱۴ھ حدیث کے اس فقرہ "ذالك الوأد الخفي" کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ذالك لا يدل على حرمة العزل بل يدل على كراهته."[1]

تَرجَمَہ: "یہ عزل کی حرمت کو نہیں بتلاتا ہے بلکہ محض کراہت کو بتاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ نرودھ اور لوپ کا استعمال مکروہ ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ یہ محض معاشی پریشانی کے احساس پر مبنی ہو۔ البتہ کسی عذر کی بناء پر ہو تو اجازت ہے۔ مثلاً حمل ٹھہر جانیکی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہو یا حمل ٹھہر جانے میں عورت کی صحت کو معمول سے زیادہ خطرہ لاحق ہو البتہ ان اعذار کے باعث بھی جب نرودھ کا استعمال کرے تو بیوی سے اجازت لے لینی چاہئے کہ عزل میں بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ عورت کی جنسی تسکین پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

مانعِ حمل دوائیں

ضبطِ تولید کی دوسری صورت یہ ہے کہ مادہ منویہ تو عورت کے رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا

[1] مرقاة المفاتيح: ۴۴۱/۲

جائے کہ استقرارِ حمل نہ ہوسکے۔ فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں ناجائز ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کردینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدّت گزرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کرلیتا۔ اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو قتل نفس کے مرادف سمجھا جائے گا۔ شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

عورت کے رحم میں جاکر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالتِ احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔[1]

محمد احمد علیش مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرارِ حمل کو روکنا ہو، ناجائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہوجائے تو زن وشو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب کے مطابق جائز نہیں ہے۔[2]

اس بارے میں امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے یہ ہے کہ:

وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جاکر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے اس کا برباد کردینا گناہ ہے۔[3]

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ بلا کسی عذر کے محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال جائز نہیں ہے۔

اسقاطِ حمل

روح اور آثارِ زندگی پیدا ہوجانے کے بعد اسقاطِ حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ ایک پردۂ رحم کے غلاف میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آچکا ہے۔ قتل نام ہے کسی زندہ

---

[1] سرخسی المبسوط: ۸۷/۲۶ [2] احمد علیش: فتح العلی المالك: ۳۹۹/۱ [3] احیاء العلوم: ۵۳/۲

وجود کو زندگی سے محروم کردینے کا۔ یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے: **لاتقتلوا اولادکم** کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کردینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کردیں۔ اسی لئے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وھو من الوأد الذی قال تعالیٰ فیه واذا الموء ودة سئلت بأی ذنب قتلت."[1]

ترجمہ: "اسقاطِ حمل بالاجماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کردیا گیا۔"

جہاں تک زندگی اور روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاطِ حمل کی بات ہے تو یہ پہلے ذکر کی گئی صورت کے درجہ کا گناہ تو نہیں ہے لیکن ہے ناجائز ہی۔ چنانچہ "درر الاحکام" میں ہے:

"الجنین الذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام."

ترجمہ: "ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں۔ کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔"

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کردیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک کامل الخلقت حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے:

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہو گیا تو چاہے اس کی تخلیق پوری ہو گئی ہو یا ابھی پوری نہ ہو سکی ہو۔ بالاجماع غرہ (ایک غلام یا باندی کا دینا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی تخلیق متوقع تھی۔

ممکن ہے کہ یہاں یہ اشکال پیدا ہو کہ چوں کہ ایک دوسرا آدمی کسی کے ساتھ اس کی رضامندی کے بغیر جبراً اور ظلماً یہ حرکتیں کرتا ہے اس لئے اس کو جرم قرار دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی خود اپنی مرضی سے ایسا کرے تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا؟

اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اسلام میں انسان خود اپنے جسم کا بھی مالک نہیں ہے۔ اس

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیه: ۱۱۷/٤

کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالے یا خودکشی کرلے۔ اس لئے جب یہ حرکتیں دوسروں کے لئے جرم ہیں تو شریعت خود اس کو بھی مجرم ٹھہراتی ہے اور سزا کا مستحق قرار دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے ایسی حرکتوں کے ارتکاب پر عورت کو قاتلہ قرار دیا ہے۔

چنانچہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"ولا يخفى أنها تأثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها"[1]

تَرجَمَۂ: "اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔"

ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے اسقاطِ حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کرلیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔[2]

قاضی خاں رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تو اس سلسلہ میں بڑی عمدہ بات لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور حصۂ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو کاٹ پھینکنا بھی حرام ہے۔[3]

ان باتوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اسقاطِ حمل شرعاً جائز نہیں ہے۔

نس بندی

ضبط ولادت کی ایک صورت نس بندی بھی ہے۔ یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوتِ تولید ختم ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہ رہے۔

زمانۂ جاہلیت میں قوتِ تولید کے خاتمہ کے لئے اختصاء کی صورت اختیار کی جاتی تھی۔ اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کے فوطوں کی وہ گولیاں نکال ڈالی جائیں۔ جو جنسی صلاحیت اور خاص کر قوتِ تولید کا اصل سرچشمہ ہیں۔ خود آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بعض صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے اس کی اجازت چاہی تا کہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ اللہ کی عبادت کرسکیں لیکن آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے سختی سے منع فرمایا۔ چنانچہ تمام فقہاء

[1] ردالمحتار: ۵/۵۱۹ [2] ابن حزم: المحلی: ۱۲/۳۷۸ [3] فتاویٰ قاضی خان: کتاب الحظر والاباحة

رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو خصی کردیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل پر واجب ہوتا ہے۔ شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی رحمہ اللہ تعالیٰ دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اور شل ہوجانے والے اعضاء کا اور وہ یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہوجائے تو تاوان واجب ہوگا۔[1]

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نس بندی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ آپریشن میں اشتہاء وقوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوتِ تولید ختم ہوجاتی ہے اور اختصاء میں نہ شہوت رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔

یہ اعتراض غلط ہے۔ اس لئے کہ قوتِ جماع کا ختم کرنا اور قوتِ تولید کا ختم کرنا، یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں۔ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام اور موجبِ دیت ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ علامہ علاء الدین کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہے ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرے شرائط۔ دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے، نفع کا فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا: ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علاحدہ کردیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہو وہ اس کام کے لائق نہ رہے۔[2]

آگے خود علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد وتناسل کی قوت برباد کردی جائے۔ یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

غرض کہ نسبندی جو مرد وعورت کی قوتِ تولید کو دائمی طور پر ختم کردینے کا ذریعہ ہے قرآن وحدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور اس کے ناجائز وحرام ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔

فطری ضبطِ تولید

حیض (MENCESS) کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں عورتوں کو حمل نہیں

[1] الاقناع: ۲۲۸/۴　[2] بدائع الصنائع: ۹۳/۱

ٹھہرتا، کسی مصنوعی ذریعہ کے استعمال کے بغیر اگر خاص کر ان ہی دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے اور جن ایام میں استقرار حمل کا امکان ہو ان میں جنسی تعلقات سے احتراز کیا جائے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی۔ اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گزرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کر گزرا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کارفرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "انما الاعمال بالنیات" (تمام اعمال کا دارومدار نیت اور ارادہ پر ہے[1])

نشہ آور دواؤں کے استعمال کے بعد طلاق

اگر کسی شخص نے یہ جانے بغیر کسی نشہ آور شئی کا استعمال کر لیا کہ وہ نشہ آور ہے یا دوا کھالی جس سے نشہ پیدا ہو گیا پھر ہوش و حواس جاتا رہا۔ اسی حالت میں طلاق دے دی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

شیخ عبدالرشید بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۵۴۲ھ) لکھتے ہیں:

"ذكر عبدالعزيز الترمذي قال سئلت أبا حنيفة و سفيان عن رجل شرب البنج فارتفع الى رأسه فطلق امراته قالا إن كان حين يشرب يعلم انه ماهي فهي طالق وان لم يعلم لم تطلق ولو ذهب عقله من دواء لا تطلق"[2]

ترجمہ: "عبدالعزیز ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری رحمہما اللہ تعالیٰ سے بھنگ پینے والے کے بارے میں دریافت کیا جس کے دماغ تک اس کا اثر پہنچ جائے اور وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے، ان حضرات نے جواب دیا کہ اگر اس نے یہ جاننے کے باوجود پیا کہ وہ کیا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس سے واقف ہی نہ تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کسی دوا کے استعمال کی وجہ سے عقل چلی گئی تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔"

اسی سے ان دواؤں کے بعد نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا حکم معلوم ہو گیا جس میں الکحل ہو۔

---

[1] ضبط ولادت کی فقہی حیثیت پر تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "فیملی پلاننگ اور اسلام" اور مسئلہ کے تجرباتی اور عقلی پہلو پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی "ضبط ولادت اور اسلام"

[2] خلاصۃ الفتاوی: ۷۵/۲

بلڈ پریشر کی حالت میں طلاق

بعض لوگ بلڈ پریشر کے مریض ہوتے ہیں۔ جب بی پی بڑھتا ہے تو دماغی کیفیت غیر متوازن ہو جاتی ہے، تو اگر واقعی کوئی شخص مرض کی وجہ سے عقلی توازن سے محروم ہو جائے اور ماہر و معتبر ڈاکٹر اس کی تصدیق کریں تو اس حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حالت جنون کی طلاق پر گفتگو کرتے ہوئے جنون کے اسباب کا بھی ذکر کیا ہے، اور من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ

"وأماخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة."[1]

طلاق بذریعہ ٹیلی فون یا ٹیلی گرام

طلاق کے لئے بیوی کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ جس وقت اور جہاں بھی بیوی کی طرف نسبت کر کے طلاق کے الفاظ کہہ دے یا لکھ دے، طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے اگر کوئی شخص ٹیلی فون سے یا تار کی وساطت سے طلاق دے دے، تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ محض فون کی آواز یا ٹیلی گرام کی تحریر اس کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو آوازوں میں کافی مماثلت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ تار میں تو خود اس شخص کی تحریر بھی نہیں ہوتی بلکہ ایک تیسرے ہی شخص کی تحریر ہوتی ہے اور اس کا کوئی تیقن بھی نہیں ہوتا کہ جس کی طرف یہ تحریر منسوب ہے، واقعی اس کے حکم سے لکھی گئی ہے نہ محکمہ پوسٹ و ٹیلی گرام اس کی تحقیق ہی کرتا ہے کہ جو شخص یہ ٹیلی گرام کر رہا ہے کیا یہ واقعی اس نام کا آدمی ہے۔

اس لئے محض فون یا ٹیلی گرام سے طلاق ثابت نہیں ہو سکتی۔ اگر شوہر کو انکار ہو کہ اس نے فون نہیں کیا تھا یا تار نہیں دیا تھا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔ عورت کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنا نفس مرد کے حوالے کر دے۔ مرد اگر جھوٹ بول رہا ہے تو عند اللہ سخت گنہگار ہوگا اور زانی قرار پائے گا۔ ہاں اگر مرد کو خود ہی اقرار ہو یا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں موجود ہوں جو اس بات کی شہادت دیں کہ انہوں نے خود مرد کو فون کرتے ہوئے دیکھا اور سنا ہے یا ٹیلی گرام کراتے ہوئے دیکھا اور سنا ہے تو اب شرعی اصول کے مطابق طلاق ثابت ہو جائے گی۔ واللّٰہ اعلم

[1] ردالمحتار: ۴۲۶/۲

زیبائش وآرائش

خضابی کنگھی کا استعمال

حضور ﷺ نے بالوں کے لئے خضاب کے استعمال کو پسند فرمایا ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ اسلام کے ابتدائی عہد میں یہود ونصاریٰ خضاب نہیں لگاتے تھے[1]......لیکن سیاہ خضاب کا استعمال ناپسند فرمایا ہے۔ فتح مکہ کے موقع سے حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے والد حضرت ابوقحافہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ لائے گئے جن کے ڈاڑھی اور سر کے بال بالکل سفید ہو گئے تھے۔ آپ ﷺ نے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ کسی خضاب سے ان کا رنگ بدلا جائے، البتہ سیاہ خضاب کے استعمال سے پرہیز کیا جائے "اجتنبوا السواد[2]"......ایک حدیث میں ارشاد ہے کہ سیاہ خضاب لگانے والے جنت کی بو سے بھی محروم ہوں گے[3]......مہندی اور زرد رنگ کے خضاب کو آپ ﷺ نے پسند فرمایا ہے[4]......اس لئے فقہاء احناف رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے سیاہ خضاب کے استعمال کو مکروہ قرار دیا ہے: "ویکرہ الخضاب بالسواد[5]"......سیاہ خضاب کے مذموم ہونے پر تمام ہی فقہاء رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی متفق ہیں: "اتفقوا علی ذم خضاب الراس او اللحیۃ بالسواد[6]"......اور صرف مجاہدین کے لئے اس کی اجازت دی ہے تاکہ دشمنوں پر رعب رہے، بعض اور حضرات نے نوعمر بیوی کی رعایت کرتے ہوئے بھی اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔ ان ہی میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی ہیں[7]......اسحاق بن راہویہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بیوی کو اجازت دی ہے کہ وہ شوہر کے لئے آرائش کے طور پر خضاب لگا سکتی ہے۔"ورخص فیہ اسحاق للمرأۃ تتزین بہ لزوجھا."[8]

جو حکم سیاہ خضاب کا ہے وہی سیاہ خضابی کنگھی کا ہے جو اس زمانہ میں ایجاد ہوئی ہے جس طرح دوسرے رنگ کے خضابوں کا استعمال درست ہے اسی طرح اس رنگ کی خضابی کنگھی کا استعمال بھی درست ہوگا۔

[1] ترمذی عن ابی ھریرہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۳۰۵/۱باب ماجاء فی الخضاب، بخاری عن ابی ھریرہ: ۸۷۵/۲ باب الخضاب، نسائی عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۲۷۷/۲ باب الا ذن بالخضاب

[2] مسلم عن جابر: ۱۹۹/۱، باب استحباب الشیب بصفرۃ وحمرۃ وتحریمہ بالسواد

[3] ابو داؤد عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۵۷۸/۲ باب ماجاء فی خضاب السواد

[4] ابوداؤد عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۵۷۸/۲ باب، ماجاء فی خضاب السواد

[5] المغنی: ۶۷/۱ [6] شرح مھذب: ۲۹٤/۱ [7] الفتاویٰ الھندیہ: ۳۵۹/۵ [8] المغنی: ۶۷/۱

رنگین کریم

مہندی کا استعمال عورتوں کے لئے نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ بہتر اور پسندیدہ ہے[1]...... البتہ مردوں کو اس کی ممانعت ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وهو حرام على الرجال الا لحاجة التداوي ونحوه."[2]

تَرجَمہ: "اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے سوائے اس کے کہ دوا وغیرہ کے لئے اس کی ضرورت پڑ جائے۔"

چنانچہ حضور ﷺ نے مردوں کو اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ وہ اپنے بدن میں زعفران ملیں "ان يتزعفر الرجل"[3]...... یہاں تک کہ فقہاء رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس بات کو بھی نامناسب قرار دیا ہے کہ کم سن بچوں کو مہندی لگائی جائے۔

"لا ينبغي للصغير أن يخضب يده بالحناء لانه تزين وأنه يباح للنساء دون الرجال."[4]

تَرجَمہ: "نابالغ بچے کو بھی ہاتھ میں مہندی لگانا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ یہ آرائش ہے جو صرف خواتین کے لئے جائز ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھ پاؤں، ہونٹ، رخسار وغیرہ پر کسی خاص قسم کے رنگین کریم کا استعمال عورتوں کے لئے تو درست ہے مردوں کے لئے نہیں۔

عورتوں کا بال تراشنا

آج کل عورتوں کے بال تراشنے کا عام رواج سا ہوگیا ہے، فقہاء رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں مردوں سے تشبیہ، اور مماثلت کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"قطعت شعر رأسها اثمت ولعنت زاد في البزازية وان باذن الزوج، لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولذا يحرم على الرجل قطع اللحيته والمعنى الموثر التشبه بالرجال."[5]

---

[1] ابوداؤد عن عائشه رضي الله تعالى عنه: ۵۷۴/۲ باب في الخضاب للنساء
[2] شرح مهذب: ۲۹٤/۱
[3] بخاري عن انس رضي الله تعالى عنه: ۸۶۹/۲ باب التزعفر للرجل
[4] خلاصة الفتاوى: ۳۷۳/٤
[5] درمختار على هامش الرد: ۲۶۱/۵

ترجمہ: ''عورت اپنے سر کے بال کاٹے تو گناہ گار اور قابل لعنت ہوگی، بزازیہ میں اس کا بھی اضافہ ہے: اگرچہ شوہر کی اجازت سے کاٹا ہو کہ اللہ کی نافرمانی کر کے کسی مخلوق کی بات ماننا جائز نہیں۔ اسی لئے مردوں پر ڈاڑھی کا کاٹنا حرام ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس میں مردوں سے تشبہ و مماثلت ہے۔''

البتہ اگر طبی مقصد کے تحت بال تراشنا یا مونڈانا پڑے تو اس کی گنجائش ہے۔[1]

مصنوعی بالوں کا استعمال

ہمارے زمانہ میں خواتین میں بالوں کے جوڑے کا استعمال بہت بڑھ گیا ہے۔ یہ ناجائز اور نادرست ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری کی حدیث میں ہے:

''ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لعن الواصلة والمستوصلة.''[2]

آپ نے بال جوڑنے اور جڑوانے والی پر لعنت کی ہے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آخری دفعہ مدینہ تشریف لائے خطاب فرمایا اور اسی درمیان بالوں کا ایک گچھا نکالا اور فرمایا: میں سمجھتا ہوں یہودیوں کے سوا کوئی ایسی حرکت نہیں کر سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یعنی بال جوڑنے کے فیشن کو فریب قرار دیا ہے[3] ...... یہاں تک کہ ایسی نوجوان لڑکیوں کے لئے اس کی اجازت چاہی گئی جن کی شادی ہونی تھی اور بیماری کی وجہ سے ان کے سر کے بال گر گئے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی سختی سے منع فرمایا۔[4]

ہاں اگر دھاگوں یا کپڑوں کا استعمال اس کے لئے کیا جائے جیسے ربن، چوٹی وغیرہ تو اس کی اجازت ہے۔ چنانچہ ابوداؤد میں سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے: لا بأس بالتوامل[5] ...... فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''وصل الشعر بشعر الادمی حرام سواء کان شعرها أو شعر غیرها کذافی الاختیار شرح المختار ولا بأس للمرأة أن تجعل فی قرونها وذوائبها شیئا من الوبر کذافی فتاوی قاضی خان.''[6]

---

[1] دیکھئے: بزازیہ علی هامش الهندیہ: ۳۷۱/۶، هندیہ: ۳۵۸/۵

[2] بخاری عن عائشہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۸۷۸/۲ باب الوصل فی الشعر

[3] بخاری عن معاویہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۸۷۹/۲ باب الوصل فی الشعر

[4] بخاری عن اسماء بنت ابی بکر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما: ۸۷۹/۲ باب الوصل فی الشعر

[5] ابوداؤد: ۵۷٤/۲ باب فی صفة الشعر [6] الفتاویٰ الهندیہ: ۳۵۸/۵، کتاب الکراهیة، الباب التاسع عشر

ترجمہ: ”بالوں کے ساتھ آدمی کے بال جوڑنا حرام ہے، چاہے خود اس کے (علاحدہ شدہ) بال ہوں یا کسی دوسری خاتون کے ...... ہاں، عورتوں کے لئے اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ اپنے جوڑوں میں جانوروں کے بال کا کچھ حصہ رکھ لیں۔“

علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی بال جوڑنے کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے کسی اور چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے:

”والظاهر ان المحرم انما هو وصل الشعر بالشعر لما فيه من التدليس واستعمال المختلف فى نجاسته، وغير ذلك لا يحرم لعدم هذه المعانى فيها وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة.“[1]

ترجمہ: ”ظاہر ہے کہ دراصل بالوں کو بال سے جوڑنا حرام ہے کہ ایک تو اس میں دھوکہ دہی ہے، دوسرے ایک ایسی چیز کا استعمال کرنا ہے جس کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ اس کے علاوہ دوسری صورتیں حرام نہیں کہ ان میں حرمت کی یہ علت موجود نہیں اور کسی ضرر کے بغیر یہ مصلحت بھی حاصل ہوجاتی ہے کہ عورت شوہر کے لئے اپنے کو آراستہ وپیراستہ کرلے۔“

بھویں باریک کرنا

اس زمانے کے فیشن میں ایک یہ بھی ہے کہ خواتین مصنوعی طور پر اپنی بھوؤں کو باریک ظاہر کرنے کی غرض سے کناروں سے اس کے بال مونڈتی یا اکھاڑتی ہیں اور اسے بہ تکلف آراستہ کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے۔ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی زبان سے چہرہ کے بال نوچنے والی اور اس کام میں مدد لینے والی عورت پر لعنت منقول ہے:

”لعنت الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة.“[2]

ہاں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے اس طرح بھوؤں کے بال اکھاڑنے کی اجازت منقول ہے کہ چہرہ ہجڑوں کی طرح نہ ہوجائے۔

”لابأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه مالا يتشبه بالمخنث.“[3]

حسن کے لئے اعضاء کی سرجری

اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جسم اللہ کی امانت اور اس کا پیکر اللہ کی تخلیق کا مظہر ہے جس میں کسی شرعی اور فطری

[1] المغنی: ۶۸/۱ [2] مسلم عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه: ۲۰۵/۲ باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة الخ [3] الفتاوىٰ الهنديه: ۳۵۸/۵

ضرورت کے بغیر کوئی خود ساختہ تبدیلی درست نہیں۔ اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے مصنوعی طور پر بال لگانے خوبصورتی کے لئے دانتوں کے درمیان فصل پیدا کرنے کو ناجائز، قابلِ لعنت اور اللہ کی خلقت میں تغیر قرار دیا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ محض زینت اور فیشن کی غرض سے اس قسم کا کوئی آپریشن اور جسم میں کوئی تغیر قطعاً درست نہ ہوگا جیسا کہ آج کل ناک، پستان وغیرہ کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے:

"لعن اللّٰه الواشمات والمستوشمات والمتنمصات."[1]

ترجمہ: "اللہ کی لعنت ہو گوندنے اور گوندوانے والی اور بالوں کو اکھاڑنے والیوں پر۔"

نیز حضرت ابوریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

"ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم حرم الوشر."[2]

"آپ ﷺ نے دانتوں کو نوک دار بنانے سے منع فرمایا۔"

دانتوں کے درمیان تھوڑے فصل کو حسن سمجھا جاتا ہے۔ اسلام سے پہلے خواتین مصنوعی طور پر ایسا کیا کرتی تھیں، اس کی ممانعت کی گئی۔ روایت میں ہے:

"لعن المتفلجات للحسن المغيرات خلق اللّٰه."[3]

ترجمہ: "حسن و جمال کے لئے دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرنے والی خدا کی تخلیق میں تغیر پیدا کرنے والی عورتوں پر لعنت ہو۔"

ہاں اگر عام فطرت کے خلاف کوئی عضو زیادہ ہوگیا مثلاً پانچ کی بجائے چھ انگلیاں ہوگئیں تو آپریشن کے ذریعہ ان کو علاحدہ کیا جاسکتا ہے:

"اذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئاً آخر ...... ان كان الغالب على من قطع مثل ذالك الهلاك فانه لايفعل وان كان الغالب هو النجاة فهو فى سعة من ذالك."[4]

ترجمہ: "جب آدمی زائد انگلی یا کسی دوسری چیز کو کاٹ دینا چاہے تو اگر غالب امکان اس کے کاٹنے کی وجہ سے ہلاکت کا ہو تو ایسا نہ کرے اور اگر غالب امکان بچ جانے کا ہو تو اس کی گنجائش ہے۔"

---

[1] بخاری کتاب اللباس، باب المستوشمه [2] نسائی: ۲۸۱/۲ نیز ملاحظہ ہو مسند احمد: ۱۳۴،۳۵/۴ و ۴۱۵/۱

[3] مسلم عن عبد اللّٰه: ۲۰۵/۲ باب تحریم فعل الواصلة الخ [4] الفتاوىٰ الهندیه: ۳۶۰/۵

بالوں کی صفائی کے لئے کریم وغیرہ کا استعمال

آج کل بعض کریم اور صابن خاص اس مقصد کے لئے بنائے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعہ جسم کے فاضل اور غیر ضروری بال صاف کردیے جائیں۔ زیر ناف وغیرہ کے بالوں کے لئے ان کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں۔ جیسا کہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس مقصد کے لئے چونا استعمال کرنے کی اجازت دی ہے:

"ولو عالج بالنورة فی العانة یجوز."[1]

ترجمہ: "اگر موئے زیر ناف میں چونے سے کام لے تو جائز ہے۔"

غرض اصل مقصود بال کی صفائی ہے نہ کہ اس کے لئے استعمال ہونے والے ذرائع اور سامان۔

آئرنگ نتھ وغیرہ کے احکام

اسلام نے زیب وزینت کے معاملہ میں اعتدال اور میانہ روی کی راہ اختیار کی ہے۔ اس نے ایک طرف زیبائش کے لئے غیر معمولی اور بے جا تکلف سے بھی منع کیا ہے اور دوسری طرف ایک خاص حد میں اس کی اجازت بھی دی ہے۔ چنانچہ نتھ اور آئرنگ وغیرہ پہنانے کے لئے بچیوں کی ناک اور کان میں سوراخ کرنا درست ہے:

"لا بأس بنقب أذن من البنات."[2]

اور ظاہر ہے جب یہ درست ہوگا تو ان کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح بالوں میں خوبصورتی کے لئے چاندی، سونے یا کسی دھات کے کانٹے پھول وغیرہ بھی لگانے کی اجازت ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لابأس للنساء بتعليق الخرز من شعور هن من صفرونحاس وحديد ونحوها للزينة."[3]

ترجمہ: "عورتوں کے لئے ازراہِ زینت اپنے بال پر پیتل، تانبے، لوہے وغیرہ کے نگینے لگانے میں کوئی حرج نہیں۔"

گھڑی کس ہاتھ میں باندھی جائے؟

گھڑی ایک سامانِ زینت بھی ہے اور ضرورت بھی۔ عہدِ رسالت میں اس کی بہترین نظیر انگوٹھی ہے جس

[1] الفتاوىٰ الهنديه: ٥/٣٥٧-٥٨ كتاب الكراهية [2] خلاصه الفتاوى: ٤/ ٣٧٧ [3] فتاوىٰ عالمگيری: ٥/٣٥٩

میں زینت کا پہلو بھی موجود تھا اور وہ ضرورت بھی تھی کہ سلاطین مملکت کو خطوط روانہ کرتے وقت اسی سے مہر لگائی جاتی تھی۔ حضور ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے جس کے راوی حضرت انس اور عبداللہ بن جعفر اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں[1] ...... اور بائیں ہاتھ میں بھی، جس کی روایت حضرت انس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے۔[2]

اس لئے گھڑی دونوں ہی ہاتھ میں باندھی جاسکتی ہے۔ مگر چوں کہ اکثر خیر کی چیزوں میں حضور ﷺ نے دائیں سمت کو ترجیح دی ہے اور گھڑی بھی ذریعۂ خیر ہے کہ اس سے نماز اور عبادات کے اوقات معلوم ہوتے ہیں اس لئے دائیں ہاتھ میں پہننا زیادہ بہتر ہوگا۔

سونے کی قلعی کی ہوئی گھڑی اور بٹن وغیرہ کے احکام

سونے کی قلعی کی ہوئی چیزوں کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”ولا بأس بتموه السلاح بالذهب والفضة كذا في السراجية.“[3]

ترجمہ: ”ہتھیاروں پر سونا اور چاندی کا پانی چڑھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔“

نیز یہ کہ:

”والتمويه الذى لا يخلص منه شيء لابأس به بالا جماع ولابأس بالا نتفاع بالا وانى المموهة بالذهب والفضة بالا جماع.“[4]

ترجمہ: ”اس طرح سونے چاندی کا پانی چڑھانا کہ اس سے سونے چاندی کے اجزاء کا الگ کرنا ممکن نہ ہو، اس میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ سونے چاندی کے قلعی کئے ہوئے برتنوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔“

اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ سونے کا پانی چڑھایا ہوا گھڑی کا پٹہ، بٹن وغیرہ کا استعمال درست ہے۔

سونے چاندی کے بٹن اور گھڑی

شریعت نے چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے قیاس ہے کہ اس کے بٹن کا

---

[1] بخاری عن عبداللہ: ۷۳/۲ باب من جعل فص الخاتم فی بطن کفه ابوداؤد عن علی: ۵۸۰/۲ باب ماجاء فی التختم فی الیمین والیسار [2] مسلم عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنه، ابوداؤد عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنه: ۵۸۰/۲ باب ماجاء فی التختم فی الیمین والیسار

[3] خلاصة الفتاوی: ۳۷۲/٤ كتاب الكراهية [4] خلاصة الفتاوی: ۳۷۲/٤ كتاب الكراهية

استعمال بھی جائز ہوگا، لیکن سونے کے بٹن کا استعمال درست نہیں گو کہ بعض فقہاء نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ ہندیہ میں ہے

"لابأس بازرار الديباج والذهب."[1]

ترجمہ: "ریشم اور سونے کی گھنڈیوں میں کچھ مضائقہ نہیں۔"

مجھے اس سے اس لئے اختلاف ہے کہ فقہاء نے ازراہِ ضرورت ٹوٹے ہوئے دانت کو سونے کے تار سے باندھنے کی بھی اجازت نہیں دی ہے جب کہ وہاں علاج مقصود ہے اور ایک ضرورت موجود ہے، پھر آخر بٹن کے لئے اس کا استعمال کیوں کر روا کیا جاسکتا ہے؟ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"يشد الاسنان بالفضة ولا يشدها بالذهب."[2]

میرے خیال میں یہی حکم گھڑی کا بھی ہوگا کہ سونے کی گھڑی کا استعمال تو مطلق جائز نہ ہوگا اور غالباً ایسی گھڑی کا استعمال بھی کراہت سے خالی نہ ہوگا جس کا کیس چاندی کا ہو اور وہ نمایاں ہو۔ اس لئے کہ انگوٹھی کے علاوہ دوسری استعمالی چیزوں میں بھی چاندی کے استعمال کو فقہاء مکروہ قرار دیتے ہیں:

"وكذا الا كل بملعقة الذهب والفضة وكذا الا كتحال بميل الذهب والفضة."[3]

ترجمہ: "سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور ان کی سلائیوں سے سرمہ لگانے کا حکم بھی اسی طرح ہے یعنی مکروہ ہے۔"

ہاں اگر اس کا کوئی کل پرزہ سونے کا ہو تو درست ہوگا اور چاندی میں تو بدرجہ اولیٰ۔ چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"ولا بأس بمسامير الذهب والفضه."[4]

ترجمہ: "سونے چاندی کی میخوں میں کوئی حرج نہیں۔"

اسی طرح اگر اندر کی مشین سونے اور چاندی کی بنی ہو اور اوپر کا کیس لوہے کا ہو تو بھی اجازت ہوگی اس لئے کہ فقہاء نے لوہے کی انگوٹھی کے حرام ہونے کے باوجود لوہے کی ایسی انگوٹھی کو جائز قرار دیا ہے جس پر چاندی کا غلاف چڑھا ہو:

"لابأس بأن يتخذ خاتم حديد قدلوى عليه فضة وألبس بفضة حتى لايرى."[5]

ترجمہ: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی بنائی جائے جس پر چاندی لپیٹ دی جائے اور

---

[1] هنديه: ٥/٣٣٢ كتاب الكراهية [2] خلاصة الفتاوى: ٤/٣٧١ كتاب الكراهية
[3] خلاصة الفتاوى: ٤/٣٧١ كتاب الكراهية [4] الفتاوىٰ الهنديه: ٥/٣٣٥ [5] ردالمحتار: ٥/٣٥٤

اس پر چاندی اس طرح پہنادی جائے کہ لوہا نظر نہ آئے۔"

سونے چاندی کے قلم

آج کل بعض ایسے قلم بھی بنائے جارہے ہیں جو مکمل سونے اور چاندی کے ہوتے ہیں یا ان کی نب ان دھاتوں کی ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعیشات اسلام کے مزاج کے خلاف ہیں اور کتب فقہ میں اس سے لکھنے کو ناجائز قرار دیا گیا ہے:

"ویکره أن یکتب بالقلم المتخذ من الذهب أو الفضة أو من دواة کذالك ویستوی فیه الذکر والانثیٰ."[1]

ترجمہ: "سونے چاندی کے بنے ہوئے قلم یا دوات کی مدد سے لکھنا مکروہ ہے اور اس کراہت میں مرد وعورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔"

اصل یہ ہے کہ زیورات کے علاوہ کسی اور کام کے لئے سونا چاندی کا استعمال نہ مرد کے لئے جائز ہے، نہ عورت کے لئے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لاخلاف بین أصحابنا فی أن استعمال آنیة الذهب والفضة حرام وهو مذهب أبی حنیفة ومالك والشافعی ولا أعلم فیه خلافا."[2]

ترجمہ: "ہمارے اصحاب کے درمیان سونے چاندی کے برتنوں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہی رائے امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی ہے اور میرے علم کی حد تک اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔"

اسٹیل وغیرہ کے برتن

اسلام نے صرف سونے اور چاندی کے برتن استعمال کرنے سے منع کیا ہے اس لئے کہ یہ بہت زیادہ تعیش اور اللہ کی نعمتوں کا غلط اور ناروا استعمال ہے۔ سونے اور چاندی کے علاوہ کسی بھی دھات کا برتن استعمال کیا جاسکتا ہے:

"وفی الجوهرة واما الآنیة من غیر الفضة والذهب فلا بأس بالاکل والانتفاع بها کالحدید والصفر ...... والرصاص والخشب والطین."[3]

ترجمہ: "جوہرہ نامی کتاب میں ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے برتنوں میں کھانے پینے

[1] الفتاویٰ الهندیة: ۳۳٤/۵ [2] المغنی: ۵۸/۱ [3] ردالمحتار: ۲۳۸/۵

اور اس سے نفع اندوز ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسے لوہا، پیتل، تانبا، سیسہ، لکڑی اور مٹی۔"

"فاما سائر الأنية فمباح اتخاذها واستعما لها سواء كانت ثمينة كالياقوت والبلور والعقيق والصفر والمخروط من الزجاج أوغيرثمينة كالخشب والخزف والجلود."[1]

تَرجَمہ: "ہر طرح کے برتن کا بنانا اور استعمال کرنا درست ہے، چاہے قیمتی ہی کیوں نہ ہو جیسے یاقوت، بلور، عقیق، پیتل اور شیشے سے منقش جیسے لکڑی ٹھیکری اور چمڑے۔"

یہاں تک کہ اگر برتن پر سونے اور چاندی کا پانی چڑھایا ہوا ہو تب بھی اس کا استعمال درست ہے بشرطیکہ اس کو منہ سے لگانے کی نوبت نہ آئے:

"ولا بأس بالاكل والشرب من إناء مذهب ومفضة إذا لم يضع فاه على الذهب والفضة."[2]

تَرجَمہ: "ایسے برتن میں کھانے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے جس پر سونے یا چاندی کی قلعی ہو بشرطیکہ اس سے منہ لگانے کی نوبت نہ آئے۔"

اس سلسلہ میں نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وبه قال أبو حنيفة وأحمد و إسحاق وكرهه الشافعي."[3]

تَرجَمہ: امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اسحاق رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اسی کے قائل ہیں، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سے منع کیا ہے۔

اسماء الٰہی وغیرہ کے تمغے

آج کل شیشے، کانسی وغیرہ کے ایسے تمغے بنائے جاتے ہیں جن پر اللہ کا نام ہوتا ہے اس کی اجازت ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اس قسم کی انگوٹھیوں کو جائز رکھا گیا ہے:

"اتخذ خاتم فضة وجعل فصه من عقيق او فيروز اوياقوت ونقش عليه اسمه اواسما من اسماء الله تعالىٰ لا بأس به."[4]

چاندی کی انگوٹھی بنائے اور اس کا نگینہ عقیق، فیروزیا یاقوت کا ہو اور اس پر خود اس کا یا اللہ کا نام نقش ہو تو کوئی حرج نہیں۔

[1] المغنی: ۵۹/۱ [2] الفتاویٰ الهندیہ: ۳۳٤/۵ [3] شرح مهذب: ۲٦۱/۱ [4] خلاصة الفتاوی: ۳۷۰/٤

چنانچہ ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی انگوٹھی پر کندہ تھا: اللّٰہ ولی ابراهیم وناصرہ۔ اور حضرت مسروق رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی انگوٹھی پر بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم۔[1]

قرآن مجید کی آیات کا لکھنا مناسب نہیں۔ چنانچہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے استاد حماد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کی انگوٹھی پر "لاالہ الا اللّٰہ" لکھا ہوا تھا۔ اس اثر کو نقل کرنے کے بعد اپنی جو رائے لکھی ہے وہ یہ ہے:

"لا نری بأسا أن ينقش فی الخاتم ذکراللّٰہ مالم یکن ایة تامة فان ذالك لاینبغی أن یکون فی یدہ فی الجنابة والذی علی غیر وضوء وهو قول ابی حنیفة."[2]

تَرجَمہ: "ہم اس کو جائز سمجھتے ہیں کہ انگوٹھی میں ذکر الٰہی نقش ہو، بشرطیکہ مکمل آیت نہ ہو۔ اس لئے کہ مکمل آیت والی انگوٹھی کا جنابت اور بے وضو حالت میں رکھنا مناسب نہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے۔"

تانبے پیتل وغیرہ کے مجسمے

تزئین وآرائش کے مقصد سے تانبے وغیرہ کے مجسمہ بنانے، ان سے گھروں کو آراستہ کرنے اور اس مقصد کے لئے ان کے خریدنے بیچنے کا رواج بڑھتا جارہا ہے۔ حد یہ ہے کہ آج مٹھائیوں کے بھی پتلے بنائے جاتے ہیں یہ تمام صورتیں شرعاً ناجائز اور گناہ ہیں۔ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان لوگوں کو عنداللہ سب سے بڑا معذب قرار دیا ہے جو تصویریں بنایا کرتے ہیں "اشد الناس عذابا عنداللّٰہ المصورون"[3] ...... ہر چند کہ اہل علم کے یہاں بے سایہ تصویروں کی بابت کسی قدر اختلاف بھی ہے لیکن ایسی صورت سازی جو سایہ دار ہو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے مسلمانوں کو یقیناً اس سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہئے۔

اسٹیل کی چین

آج کل گھڑیوں میں لوہا اور اسٹیل کی چین کا استعمال عام ہے، یہ جائز ہے گھڑی کی حفاظت کے لئے اس طرح کی چین حاجت کا درجہ رکھتی ہے اور فقہاء کا اصول ہے کہ حاجت بھی بعض اوقات ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے جس کی وجہ سے ناجائز چیزیں بھی جائز ہوجاتی ہیں: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، یہ بات اس پس منظر میں کہی جارہی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے لوہے کی انگوٹھی کے استعمال سے منع فرمایا ہے، اگر اس

[1] امام ابو یوسف کتاب الآثار: ص۲۳۲ [2] امام محمد: کتاب الآثار [3] بخاری: ۸۸۰/۲

ممانعت کو ان تمام چیزوں میں وسیع مان لیا جائے جو ہاتھ میں پہنی جائیں تو یہ چین حاجت کی بناء پر اس ممانعت سے مستثنیٰ ہے اور اگر اس ممانعت کو انگوٹھی ہی کے ساتھ مخصوص سمجھا جائے تو چین کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، حقیقت یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی اور گھڑی کے چین میں ایک اور فرق ہے۔ انگوٹھی میں پورا حلقہ مقصود ہوتا ہے اور گھڑی میں چین مقصود نہیں، بلکہ وہ تابع ہے اور ضمنی حیثیت میں بعض ایسی چیزیں جائز قرار دی جاتی ہیں، جو اصالۃً جائز نہیں ہوتیں۔ اسی کو فقہاء نے لکھا ہے:

"یغتفر فی التوابع مالا یغتفر فی غیرھا."[1]

تَرْجَمَۃ: "تابع اور ضمنی چیزوں میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کردی جاتی ہیں جو عام صورتوں میں نظر انداز نہیں کی جاتیں۔"

طب وعلاج

اکسرے

اکسرے جو جسم کے اندرونی حصہ کی تصویر ہوتی ہے اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے شریعت میں جس تصویر سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد وہ تصویریں ہیں جن میں صاحبِ تصویر کی شناخت ہو جائے یہی وجہ ہے کہ ایسی تصویروں کی جن میں سر اور چہرے کی صورت محفوظ نہ رہے۔ ممانعت نہیں ہے[2]...... ظاہر ہے اکسرے کی تصویر کا تعلق چوں کہ جسم کے اندرونی حصہ سے ہوتا ہے اس لئے وہ قابلِ شناخت نہیں رہتی دوسرے وہ ایک طبّی ضرورت بھی ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں۔

خون چڑھانا

ایک انسان کا خون طبّی ضرورت کی بناء پر دوسرے انسان کے جسم میں چڑھانا اصلاً ناجائز ہے اور فقہاء احناف رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ کا اصل فتویٰ تو یہی ہے کہ جو چیزیں ناجائز اور حرام ہوں، ان سے علاج درست نہیں۔ پھر خون کے حرام ہونے کے لئے دو اسباب جمع ہوگئے ہیں۔ ایک تو وہ ناپاک اور نجس ہے، دوسرے انسان کا جزو

[1] الاشباه والنظائر لابن نجیم: ۱۲۱ [2] ابوداؤد عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه: ۵۷۳/۲ باب لاتدخل الملائكة بيتافيه صورة اوكلب. ترمذی: ۱۰۸/۲ باب لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة اوكلب

ہے جس سے فائدہ اٹھانا انسانیت کے احترام کے منافی ہے۔ مگر چوں کہ اکثر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی بناء پر ازراہِ علاج حرام اشیاء کے استعمال کو بھی درست قرار دیا ہے اور قرآن وحدیث کی بھی بعض تصریحات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہِ علاج اصحابِ عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی تھی[1]...... حضرت عرفجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سونے کی ناک بنانے کا حکم دیا جو مردوں کے لئے حرام ہے اور اس کی شدید ممانعت مروی ہے[2]...... اور اضطرار ومجبوری کی حالت میں قرآن نے جان بچانے کی خاطر مردار اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے جس کا حرام ہونا صریح اور قطعی ہے[3]...... اور علاج کا بھی یہی مقصود ہے۔ اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی حرام اشیاء سے علاج (تداوی بالحرام) کی اجازت دے دی ہے۔ فقہاء متاخرین کی کتابوں میں اس کی بہت ساری نظیریں موجود ہیں۔

بالخصوص خون کے سلسلہ میں تو فقہاء کی صراحت موجود ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

"یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا أخبره طبیب مسلم أن شفائه فیه ولم یجد من المباح مایقوم مقامه و إن قال الطبیب یتعجل شفاك فیه وجهان."[4]

ترجمہ: "بیمار کو ازراہِ علاج مردار کھلانا اور خون و پیشاب پلانا جائز ہے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اطلاع دے کہ اس میں شفاء ہے اور وہ کوئی دوسری مباح چیز نہ پائے جو اس کے قائم مقام ہو...... اگر اس کی متبادل دوا تو موجود ہو لیکن طبیب کہے کہ اس میں جلد شفاء ہوگی تو اس میں دو رائیں ہیں، یعنی بعض نے جائز اور بعض نے ناجائز قرار دیا ہے۔"

لیکن اس مسئلہ کا دوسرا پہلو بھی غور طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا انسان کا خون اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا یہ کہ صرف دوسرے حیوانوں کے خون کے لئے یہ حکم خاص ہے۔ اس سلسلہ میں عام فقہی اصول تو یہی ہے کہ انسان کے جزو سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے اور خون بھی انسان کا ایک جزو ہے لیکن کتب فقہ کی بعض تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ علاجاً بعض صورتوں میں اس کی اجازت ہے، مثلاً:

"ولا بأس بان یسعط الرجل بلبن المرأة بشربه للدواء."[5]

ترجمہ: "اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ازراہِ علاج آدمی کی ناک میں عورت کا دودھ ڈالا یا پلایا جائے۔"

---

[1] بخاری: ۸۴۸/۲ عن انس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه باب الدواء بابوال الابل

[2] ترمذی: ۳۰۶/۱ عن عبدالرحمان بن عرفجة باب ماجاء فی شد الاسنان بالذهب، نسائی عن عبدالرحمان بن عرفجه رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه: ۲۸۵/۲ باب ماجاء من اصیب انفهٗ هل یتخذ انفا عن ذهب

[3] البقرة: ۷۳، المائدة: ۳ [4] الفتاویٰ الهندیه: ۳۵۵/۵ [5] حواله سابق.

دودھ خون کی قریبی نظیر ہے، لہٰذا ازراہِ علاج ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں ڈالا جاسکتا ہے البتہ اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہوں گی:

1. خون کے علاوہ کوئی دوسری متبادل دوا نہ ہو جس سے مریض کی جان بچ سکے یا صحت یاب ہو سکے۔
2. کوئی ماہر طبیب خون کے استعمال کو ناگزیر قرار دے دے۔
3. محض قوت یا جسمانی حسن میں اضافہ مقصود نہ ہو کہ یہ ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسی دوا موجود ہے جس کے استعمال سے صحت کا امکان تو ہو مگر اس میں تاخیر کا اندیشہ ہو، اس صورت میں بھی بہتر ہے کہ خون کے استعمال سے بچا جائے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں حرام چیزوں سے علاج کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

الکحل

''الکحل'' آج کی زندگی کے لوازم میں ہوگیا ہے، ہومیو پیتھک دوائیں عام طور پر الکحل سے بنتی ہیں۔ ایلو پیتھک کی بھی بہت سی دواؤں میں الکحل شامل ہوتا ہے۔ عطریات اور بعض دوسرے فوائد کے حامل ''اسپرے'' میں بھی الکحل ڈالی جاتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ الکحل بنیادی طور پر نشہ آور شئی ہے، بلکہ نشہ کی کیفیت اتنی شدید ہوتی ہے کہ اگر غیر متوازن مقدار میں اس کا استعمال کرلیا جائے تو ہلاکت کا قوی امکان ہے۔

اکثر فقہاء رَحِمَهُمُاللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک تمام ہی نشہ آور چیزیں شراب یعنی ''خمر'' کا مصداق ہیں، یہی رائے فقہاء حنفیہ رَحِمَهُمُاللّٰهُ تَعَالٰی میں امام محمد رَحِمَهُاللّٰهُ تَعَالٰی کی ہے اور یہی دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی نقطۂ نظر ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس رائے کے مطابق کوئی بھی نشہ آور شئی کم ہو یا زیادہ حرام بھی ہے اور نجاست غلیظہ بھی، نہ اس کا پینا درست ہے اور نہ خارجی استعمال لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک چار قسم کی شراب ''خمر'' کا مصداق ہیں۔ انگور کی کچی یا پکائی ہوئی شراب اور کھجور یا منقا کی شراب، یہ تو مطلق حرام ہے اور ان کا خارجی استعمال بھی جائز نہیں، لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب اس وقت حرام ہے جب اتنی مقدار میں پی جائے جو نشہ پیدا کردے، غرض عام فقہاء نے ''خمر'' کی حقیقت میں شراب کے اثر اور نتیجہ کو سامنے رکھا ہے اور ہر نشہ آور چیز کو ''خمر'' قرار دیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رَحِمَهُاللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک ''خمر'' ہونے میں اصل اس کے اجزاء ہیں کہ وہ کن اجزاء سے مرکب ہے۔

موجودہ دور میں جو ابتلاء کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، اس کے تحت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُاللّٰهُ تَعَالٰی کی رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور الکحل کی حد تک اسی رائے پر فتویٰ دیا جائے۔ اس طرح

انگور، کھجور اور منقا کے علاوہ جن نباتات یا کیمیائی اجزاء سے الکحل تیار کیا گیا ہو، اس کی معمولی مقدار (جو نشہ پیدا نہ کر پائے) جائز ہوگی اور ایسے اسپرے جن میں الکحل کا استعمال کیا گیا ہو، نجاست خفیفہ کے حکم میں ہوں گے کہ جس حصہ میں لگایا گیا ہو، اگر چوتھائی حصہ سے کم ہو تو نماز درست ہو جائے گی۔

دواؤں میں الکحل ملی ہوئی ہو تو اس کے استعمال کا جائز ہونا فقہاء کی ان عبارتوں سے بھی ظاہر ہے جن میں ازراہِ علاج شراب کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے:

"شرب البنج للتداوی لا بأس به."[1]

تَرجَمَہ: "ازراہِ علاج بھنگ پینے میں کوئی حرج نہیں۔"

"هل یجوز شرب القلیل من الخمر للتداوی اذا لم یجد شیئا یقوم مقامه فیه وجهان."[2]

تَرجَمَہ: "جب شراب کا کوئی متبادل نہ ہو تو کیا تھوڑی سی شراب دوا کے بہ طور پی جاسکتی ہے؟ اس میں فقہاء رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ کی دو رائیں ہیں: بعض نے جائز اور بعض نے ناجائز قرار دیا ہے۔"

مصنوعی اعضاء

مصنوعی اعضاء۔ جیسے آنکھ، دانت وغیرہ۔ لگوانے میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ اس کا مقصد علاج ہو یا چہرہ کو بدنمائی سے بچانا، حضرت عرفجہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ سے روایت ہے کہ انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی مگر اس میں بو پیدا ہوگئی تو آپ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔[3] اسی بناء پر فقہاء رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ نے سونے چاندی کے دانت لگانے یا دانتوں کی بندش میں اس کے تار استعمال کرنے کی اجازت دی ہے[4] ظاہر ہے کہ آج کل مصنوعی آنکھ اور دانت میں جو کیمیکل استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان کی بابت تو کوئی ممانعت بھی وارد نہیں ہے اور مردوں کے لئے سونا چاندی کے مطلق استعمال اور عورتوں کیلئے بھی سوائے زیورات کے اس کے استعمال کی ممانعت خود احادیث سے ثابت ہے، تو جب باوجود ممانعت کے ان اشیاء کا مصنوعی عضو جزو بدن بنایا جاسکتا ہے تو کیمیائی اجزاء سے مرکب اعضاء کا ان مقاصد کے لئے استعمال تو بدرجہ اولیٰ جائز و درست ہوگا۔

آپریشن

انسان کا جسم اسلام میں ایک قابلِ احترام چیز ہے اور اس میں بے مقصد کاٹ چھانٹ گناہ ہے، لیکن اگر خود

---

[1] خلاصته الفتاوی: ۲۰٤/٤ [2] هندیه: ۳۵۵/۵ [3] ترمذی: ۳۰٦/۱ باب ماجاء فی شدالاسنان بالذهب

[4] دیکھئے بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

جسم انسانی کی حفاظت اور علاج کے لئے اس کی ضرورت پڑ جائے تو اجازت ہے:

"ولا بأس بقطع العضوان وقعت فيه الأكلة لئلا تسرى ولا باس بشق المثانة اذا كانت فيها حصاة."[1]

ترجمہ: "اگر عضو میں سڑن پیدا ہو جائے تو اس کے نشوونما کو روکنے کے لئے عضو کو کاٹ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور مثانہ میں کنکری ہو تو اس کو چیرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔"

محض حسن و جمال میں اضافہ کے لئے اعضاء کی سرجری درست نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کوئی ضرورت نہیں ہے اور اسلام آرائش و زیبائش کے لئے ان تکلفات کی اجازت نہیں دیتا۔ ہاں اگر پیدائشی طور پر کوئی عضو زیادہ ہو گیا ہو اور اس کو الگ کر دینے میں کوئی خطرہ نہ ہو تو آپریشن کے ذریعہ اس کو الگ کیا جا سکتا ہے:

"إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخران كان الغالب على من قطع مثل ذالك الهلاك فانه لا يفعل وان كان الغالب هو النجاة فهوفى سعة من ذالك."[2]

ترجمہ: "جب آدمی اپنی زائد انگلی یا کوئی دوسرا حصہ کاٹنا چاہے تو اگر اس کی وجہ سے ہلاکت کا غالب اندیشہ ہو تو ایسا نہ کرے اور غالب امید نجات کی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔"

پوسٹ مارٹم

پوسٹ مارٹم بھی اگر کسی ضرورت کے پیش نظر ناگزیر ہو جائے تو جائز ہے مثلاً مقدمہ کی تحقیق کے لئے موت کی وجہ معلوم کرنی ہو، یا کوئی شخص اپنا اندرونی عضو ہبہ کر دے اور علماء اس کے جواز کا فتویٰ دے دیں اس لئے اس عضو کو نکالنا ہو وغیرہ...... چنانچہ فقہاء نے اس مردہ حاملہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے، جس کے پیٹ کا بچہ ابھی زندہ ہے تا کہ اس طرح اس کو نکالا جا سکے۔[3]

میڈیکل تعلیم کی غرض سے پوسٹ مارٹم کا جواز قابلِ غور مسئلہ ہے۔ ایک طرف یہ ضرورت بھی ہے کہ اس طرح اگر تجرباتی تعلیم نہ دی جائے تو طلبہ کے لئے انسانی جسم کی پیچیدہ ساخت کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا اور دوسری طرف اسلام میں مردہ کا جو احترام اور انسانیت کی جو تکریم پیش نظر رکھی گئی ہے وہ اس کی اجازت نہیں دیتی اس لئے اس کے لئے پلاسٹک کے مصنوعی اعضاء اور جسم حیوانوں، مینڈک، بندر، بن مانس وغیرہ کے جسمانی تجزیہ سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

---

[1] فتاوىٰ عالمگیری: ۳۵٦/٥ [2] فتاوىٰ عالمگیری: ۱۱٤/٤ [3] فتح القدير: ۱۰۲/۲ وحواله سابق

لیکن اگر یہ اس مقصد کے لئے کافی نہ ہو تو انسانی نعشوں کا پوسٹ مارٹم بھی درست ہے۔ اس لئے کہ اس ایک نقصان سے بڑا اجتماعی اور قومی مفاد وابستہ ہے اور فقہ کا اصول ہے کہ جہاں دو میں سے کسی ایک نقصان سے دوچار ہونا ناگزیر ہوجائے وہاں اہم تر نقصان سے بچنے کے لئے کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جائے گا:

"لو كان احدهما اعظم ضررا من الأخر فان الاشد يزال بالاخف."[1]

دانتوں میں سمنٹ یا چاندی بھروانا

بعض کھوکھلے اور جراثیم خوردہ دانتوں میں سمنٹ اور چاندی وغیرہ بھروائی جاتی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ فقہاء رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ نے چاندی اور سونے کے تاروں سے دانتوں کو باندھنے کی اجازت دی ہے:

"ويشد الاسنان بالفضة ولا يشدها بالذهب وقال محمد لابأس به"[2]

یہ اس کے لئے واضح نظیر ہے۔

موت میں مددگار دوائیں

بیمار اور معذور افراد کو جن کی زندگی کی توقع نہیں جو ایک طرف خود اذیت میں گرفتار ہیں اور دوسری طرف اہلِ خانہ پر بوجھ ہیں، انہیں اذیت سے نجات دینے یا خاندان کو ان کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ایسی صورت اختیار کرنا کہ وہ جلد مرسکیں جائز ہوگا؟ مثلاً کینسر، طویل سکتہ، فالج وغیرہ۔

اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

1. ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جو زندگی کو ختم کردیں۔
2. زندگی کو طول دینے والی دواؤں اور معالجہ سے پرہیز۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے کائنات کی کسی شئی کا یہاں تک کہ خود اپنا مالک بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی زندگی کے درپے ہو اور اسے ہلاک کردے یا اس کے جسم کو جزوی نقصان پہنچائے۔ اسی طرح یہ بات بھی روا نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر اپنے کسی حصۂ جسم ہی کو ضرر پہنچائے۔ اس کا جسم دراصل اس کے ہاتھوں میں اللہ کی امانت ہے۔ جس کی حفاظت اس کا فریضہ ہے اور جس کا استعمال اس کو حکم خداوندی کے مطابق کرنے کی اجازت ہے مگر اس نوعیت کا تصرف کسی طور پر جائز نہیں ہے۔

یہ طرزِ فکر بجائے خود اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہ

[1] الاشباه والنظائر، مع الحموى: ١٢٣/١
[2] خلاصة الفتاوى: ٣٧٠/٤

ہوگا۔ چنانچہ روایت میں ہے:

حضرت ابوہریرۃ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا جس شخص نے پہاڑ سے گرا کر اپنے آپ کو ہلاک کرلیا تو وہ دوزخ میں بھی ہمیشہ اسی طرح اپنے آپ کو گراتا رہے گا اور جس نے زہر پی کر اپنی جان دی تو دوزخ میں ہمیشہ اسی طرح پیتا رہے گا اور جس نے کسی دھاردار ہتھیار سے خودکشی کی تو دوزخ میں بھی خود اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ پر وار کرتا رہے گا۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاہے قتل کے لئے کسی آلۂ حادہ کا استعمال کیا جائے یا آتشیں اسلحہ کا یا کسی مشروب کا ہر ایک خودکشی کے زمرہ میں آئے گا۔ اس طرح وہ دوائیں جو جسم میں داخل ہوکر اعضاء کو کاٹ ڈالتی ہوں ''آلۂ حادہ'' میں، کسی خاص عضو کو اپنی حدت سے جلادیتی ہوں وہ آتشیں اسلحہ میں اور اس طرح کی تکلیف کے بغیر زہر بن کر ہلاک کردیتی ہوں جیسے انجکشن اور دوائیں وغیرہ...... ''مشروب زہر'' میں شمار ہوں گی اور حرام ہوں گی۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ حدیث میں عام حالات میں خودکشی سے منع کیا گیا ہوگا، لیکن اگر ''شدت اذیت'' کی وجہ سے محض ایک واقعی تکلیف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مصلحتاً اس کی اجازت ہوگی۔ مگر دوسری احادیث نے اس مسئلہ کو بھی واضح کردیا ہے۔ چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

تم سے پہلے کی قوموں میں ایک شخص کو زخم تھا، وہ شدت تکلیف سے گھبرا گیا، پھر چھری لی اور اس سے اپنا ہاتھ کاٹ ڈالا اور خون تھم نہ سکا یہاں تک کہ موت آگئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرے بندہ نے اپنی ذات کے معاملہ میں میرے فیصلہ پر سبقت کی کوشش کی۔

خود عہدِ رسالت کا واقعہ حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے اس طرح منقول ہے:

آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی ہجرت کے بعد حضرت طفیل بن عمرو دوسی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنی قوم کے ایک آدمی کے ساتھ ہجرت کی، وہ شخص بیمار پڑ گئے اور شدت تکلیف سے گھبرا کر چاقو سے انگلیوں کے پور کاٹ ڈالے۔ ان کے ہاتھ سے بے تحاشا خون بہنے لگا۔ یہاں تک کہ ان کی وفات ہوگئی حضرت طفیل رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ان کو خواب میں اچھی حالت میں دیکھا۔ البتہ ان کے ہاتھ ڈھکے ہوئے تھے۔ انہوں نے دریافت کیا کہ تمہارے رب نے کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا، حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف ہجرت کرنے کی طفیل مغفرت کردی۔ حضرت طفیل رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے پوچھا یہ ہاتھ ڈھکے کیوں ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے کہا گیا کہ ہم اس چیز کو درست

---

[1] بخاری: ۸۲۸/۱ باب ماجاء فی قاتل النفس

نہیں کرتے جسے تم نے خود بگاڑ لیا ہے۔ حضرت طفیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی۔ خداوندا ان کے ہاتھوں کو بھی بخش دے۔

یہ تصریحات بتاتی ہیں کہ غیر معمولی جسمانی اذیت اور کلفت سے بچنے کے لئے بھی ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا حرام ہے۔ اس کو آپریشن یا علاجاً بعض اعضاء کی تراش خراش اور جسم سے قطع و برید پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ کسی عضو کو علاجاً کاٹنے میں جسم کے دوسرے حصّوں کو اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور جان بچانا مقصود ہوتا ہے اور اس اہم تر شرعی اور جسمانی مصلحت کے پیش نظر کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جاتا ہے جب کہ یہاں مقصود ہی ہلاک کرنا ہے۔ چنانچہ ایک غزوہ کے موقع پر ایک صحابی کا ہاتھ اس طرح کٹ گیا کہ چمڑا لگا ہوا تھا اور ہڈیاں لٹک رہی تھیں۔ نیز اس کی وجہ سے مقابلہ میں دشواری پیش آرہی تھی۔ انہوں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر علاحدہ کردیا[1] ...... اس عمل سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اپنے آپ کو دفاع کے قابل بنانا تھا جس میں ان کی جان کی حفاظت مضمر تھی۔

یہ حکم جب کہ خودکشی کا ہے جس میں انسان خود اپنے جسم اور اعضاء میں تصرف کرتا ہے تو اس صورت میں توبدرجہ اولیٰ ہوگا جب طبیب کسی دوسرے کے ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرے۔ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح کردی ہے کہ اطباء کو ان ہی حدود میں رہ کر علاج کی اجازت ہے جو مریض کو صحت مند کرے اور اس کو موت سے بچانے کی کوشش ہو۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"فی الجراحات المخوفة والقروح العظیمة والحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها أن قیل قد ینجو وقد یموت اوینجو ولا یموت یعالج و إن قیل لا ینجوأ صلا لایداوی بل یترك."[2]

ترجمہ: "سنگین اور کاری زخموں اور مثانہ میں ہونے والی پتھریوں اور اس کے مثل میں اگر اطباء کی رائے ہو کہ ممکن ہے بچ جائے اور ممکن ہے مرجائے یا یہ کہ بچ جائے گا مرے گا نہیں تو آلات جارحہ کے ذریعہ علاج کیا جائے گا اور اگر کہا گیا کہ صحت کی کوئی امید نہیں تو ایسا علاج نہیں کرایا جائے گا بلکہ چھوڑ دیا جائے گا۔"

غرض کسی بھی مصلحت کے تحت مریض کی اپنی اجازت سے یا اس کے علم واطلاع کے بغیر ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہیں اور جہاں تک یہ مصلحت ہے کہ اس کے متعلقین کو اس کی گرانباری سے نجات ملے تو یہ عمل غیر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ غیر انسانی بھی ہے۔ جس شریعت کا تصور یہ ہے کہ آدمی محض ذریعہ ہے

[1] فتاویٰ عالمگیری: ۳۶۵/۵ [2] فتاویٰ ھندیہ: ۳۶۵/۵

رزق رساں دراصل خداوندِ قدوس ہے اور جس دین کا پیغمبر کہتا ہو کہ رزق معصوم بچوں، عورتوں اور معذوروں ہی کی وجہ سے ملتا ہے اس میں ایسے تصور کی کیا گنجائش؟

اس کا دوسرا جزو یہ ہے کہ اس کا علاج ہی نہ کیا جائے تا آنکہ موت ازخود آجائے۔ میرا خیال ہے کہ یہ صورت بھی درست نہ ہوگی۔ آدمی کسی مجبوری سے علاج کرانے پر قادر نہ ہو تو اس کی نوعیت اور ہے اور قدرت کے باوجود اپنی لاپرواہی اور غفلت کی وجہ سے علاج نہ کرائے تو یہ بھی نادرست ہے کہ جسم اللہ کی امانت ہے اور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے اور اگر علاج نہ کرانے یا نہ کرنے کی نیت ہی یہ ہو کہ موت آجائے اور مریض ہلاک ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ناجائز ہوگا۔ اس لئے کہ گو عملاً اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی ہے جس پر قتلِ نفس کا اطلاق ہو لیکن اس کی نیت یہی ہے کہ ایک زندہ وجود ہلاک ہو جائے اور یہ بجائے خود ناجائز ہے۔ معالج تو کجا ایک عام انسان کا فریضہ بھی یہی ہے کہ دوسروں کو حتی الوسع موت اور ہلاکت سے بچانے کی کوشش کرے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نماز میں مصروف ہو اور کوئی نابینا کنویں میں گرنے کے قریب ہو تو نماز توڑ دینی واجب ہے۔ اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہو اور کشتی میں آگ لگ جائے اور اس کو امید ہے کہ دریا میں کود جائے تو اس کی جان بچ سکتی ہے تو اس پر کودنا واجب[1] ہوگا...... غرض اپنے آپ کو اور دوسروں کو موت وہلاکت سے بچانے کی آخری حد تک تدبیر کرنا شرعی فریضہ ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ بیماریوں کا علاج کرایا کرو، بڑھاپے کے علاوہ ساری بیماریاں وہ ہیں جن کا علاج اللہ تعالیٰ نے پیدا فرما دیا ہے۔[2]

حرام جانوروں کے روغن اور مرہم

بعض جانور (جن کا کھانا حرام ہے) یا کیڑے مکوڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی چربی یا کسی اور چیز کا روغن، مرہم، طلا وغیرہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جو اشیاء "نجس بعینہٖ" (پورے وجود سمیت ناپاک) ہیں، ان کو نہ کھانا درست ہے اور نہ ان کا خارجہ استعمال، یعنی جسم پر لگانا بھی جائز نہیں۔ جیسے خون، مردار کا گوشت جس میں بہتا ہوا خون بھی پایا جاتا ہو۔ سور، شراب، پیشاب اور پاخانہ وغیرہ۔ بعض اشیاء وہ ہیں جن کو فقہاء "نجس لغیرہٖ" قرار دیتے ہیں جیسے سور کے علاوہ وہ جانور جن کا کھانا حلال نہیں ہے ایسے کیڑے مکوڑے جن میں بہتا ہوا خون (دم مسفوح) نہیں ہے، ان کا خارجی استعمال جائز ہے۔

لہٰذا اب ایسے تیلوں اور مرہموں کے احکام حسب ذیل ہوئے:

❶ ایسے حشرات الارض جن میں بہتا ہوا خون نہ ہو، ان کو تیل وغیرہ میں پکا کر روغن یا مرہم بنایا جائے تو اس

---

[1] فتاویٰ عالمگیری: ۳۱/۵

[2] ترمذی عن اسامہ بن شریک رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ: ۲۴/۲ باب ماجاء فی الدواء والحث علیه

کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

❷ سور اور کتے کے علاوہ جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں، ان کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو گوشت پاک ہو جائے گا۔ اس سے بھی مرہم، روغن بنا کر لگایا جا سکتا ہے۔

❸ حشرات الارض یا ذبح کئے ہوئے جانوروں کے گوشت جلا کر راکھ کر دیئے جائیں تو حقیقت بدل جانے کی وجہ سے وہ اب پاک ہو گئے۔ ان کو کسی اور تیل میں ملا کر بنایا ہوا مرہم اور روغن بھی جائز ہے۔

❹ سور، کتا، مردار، بہتے ہوئے خون والے حشرات الارض کو تیل میں پکا کر روغن بنایا جائے تو یہ ناپاک رہیں گے اور ان کا استعمال درست نہ ہوگا۔

یہ احکام عام حالات میں ہیں۔ بالکل اضطرار اور مجبوری کی صورت مستثنیٰ ہے۔ اس وقت تو شریعت ضرورت کے مطابق ناجائز چیزوں کے استعمال کی بھی اجازت دے دیتی ہے۔

بلڈ بینک کا قیام

آج کل جگہ جگہ خون کے بینک قائم ہیں، جہاں باضابطہ خون کی خرید و فروخت کی جاتی ہے...... علماء نے ضرورۃً علاج کے لئے خون چڑھانے کی اجازت دی ہے لیکن فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔[1]

بلڈ بینک اس وقت ایک ضرورت ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ انسان کبھی بھی کسی مہلک بیماری میں مبتلا ہو سکتا ہے اور اسے خون کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔ پھر ہر آدمی کا خون ہر آدمی کے جسم کے لئے موزوں نہیں ہوتا۔ بلکہ ضروری ہے کہ اجزاء کے لحاظ سے خون کا گروپ یکساں ہو، اس کے بغیر جسم دوسرے خون کو قبول نہیں کرتا۔ بلڈ بینک پہلے سے مختلف نوعیت کے خون علاحدہ علاحدہ رکھتا ہے، جن سے بہ سہولت مریض کے مناسب حال خون لیا جا سکتا ہے، ہر مریض کے لئے بروقت رضا کارانہ خون دینے والے مہیا ہو جائیں اوّلاً تو یہی مشکل ہے اور اس سے زیادہ دشوار یہ ہے کہ ان کا خون مریض کے لئے موافق بھی ہو جائے۔ اس لئے ایسے بینک ایک طبی ضرورت بن گئے ہیں اور "الضرورات تبیح المحظورات." کے تحت اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

جہاں تک خون خریدنے کی بات ہے تو وہ از راہِ حاجت جائز ہے مگر مسئلہ خون کی فروخت کا ہے، یہ جائز نہیں۔ آپ ﷺ کی صراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے خون کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ پس خون فروخت کرنے والا گناہ گار ہوگا اور اس کی قیمت اس کے حق میں حرام ہوگی۔

میں اس سلسلہ میں "مجمع الفقہ الاسلامی" کے اجلاس ۱۳/ تا ۲۰/ رجب ۱۴۰۹ھ کی قرار داد نقل کرنے پر اکتفا

---

[1] ملاحظہ ہو جواهر الفقه: ۳٦/۲

کرتا ہوں:

''خون کا فروخت کرنا اور اس کا عوض لینا جائز نہیں، صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام فرماتے ہیں تو اس کی قیمت کو بھی حرام کر دیتے ہیں، اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خون کی بیع سے منع فرمایا، تاہم اگر طبی اغراض کے تحت خون چڑھانا ضروری ہو جائے اور بلا عوض حاصل نہ ہو سکے تو چوں کہ ضرورت کی وجہ سے بقدر ضرورت ناجائز چیزیں جائز ہو جاتی ہیں اس لئے ایسی صورت میں خریدار کا معاوضہ دے کر خون حاصل کرنا حلال ہے، اور گناہ معاوضہ لینے والے پر ہے، ہاں ازراہِ ترغیب اس کارِ خیر میں حصہ لینے والے کو بطور انعام وتحفہ کے کچھ دے دیا جائے تو کوئی حرج نہیں کہ یہ تبرعات کے قبیل سے ہے نہ کہ معاوضات کے۔''[1]

جانوروں پر میڈیکل ریسرچ

مختلف دواؤں کے اثرات اور فائدوں کا تجربہ کرنے کے لئے بسا اوقات جانوروں کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ پہلے ان کے جسم میں ایسے جراثیم داخل کئے جاتے ہیں جو اس بیماری کو پیدا کر دیں۔ پھر ان ممکنہ دواؤں کو ان پر آزمایا جاتا ہے جو ان امراض کے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہوں۔ یہ صورتیں جائز ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے جانوروں کو خواہ مخواہ اذیت دینے اور اس کے مشاہدہ کو اپنے لئے سامان تفریح بنانے کی اجازت نہیں دی ہے۔ لیکن دوسری طرف اس نے یہ تصور بھی پیش کیا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء انسان کے لئے خادم ہیں، اسی لئے جانوروں کی سواری، ان کے گوشت کو غذا، چمڑوں کو لباس اور کسی عضو انسانی کی صحت کے لئے اس کے جسم میں پیوند کاری کی اجازت دی گئی ہے مذکورہ صورتوں میں بھی چوں کہ تفریح اور بے مقصد اذیت رسانی نہیں ہے۔ بلکہ انسان کی ایک واقعہ اور لازمی ضرورت کے لئے ان سے خدمت لینا اور استفادہ کرنا اصل منشاء ہے اس لئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ڈاکٹر کی فیس

ڈاکٹر بعض اوقات دوا نہیں دیتے ہیں، صرف مرض تشخیص کر کے دواؤں کا نسخہ لکھتے ہیں اور اس کی فیس لیتے ہیں، یا وکلاء قانونی مشورے دیتے ہیں اور اس کی فیس لیتے ہیں، شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں، ہر قسم کی خدمت پر بشرطیکہ حرام کی حد میں داخل نہ ہو...... کوئی اجرت متعین کرنا اور لینا درست ہے۔ مشورے دینا ہدایات دینا اور اس کے لئے اپنے دماغ اور علم کا استعمال کرنا بھی ایک خدمت ہے، اس لئے اس کی فیس مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔

[1] قرارات المجلس الفقهي: ۸۳

خوراک و پوشاک

وہیل مچھلی کا حکم

وہیل مچھلی غالباً وہی ہے جس کو ہمارے علماء بال مچھلی سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ دمیری لکھتے ہیں:

"البال سمکة فی البحر یبلغ طولها خمسین ذراعاً یقال لها العنبر"[1]

ترجمہ: "بال (وہیل) سمندر کی ایک مچھلی ہے جس کی لمبائی ۵۰ ہاتھ ہوتی ہے، اس کو عنبر کہا جاتا ہے۔"

اس صراحت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسی مچھلی کو عنبر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، عنبر مچھلی کے بارے میں صراحۃً حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حکم بھی عام مچھلیوں کا ہے، اس کا کھانا حلال ہے اور مچھلی ہونے کی حیثیت سے ذبح بھی ضروری نہیں۔

اس عظیم الجثہ سمندری مچھلی کے سلسلہ میں حدیث میں جو واقعہ آیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت جو تین سو آدمیوں پر مشتمل تھی حضرت ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرکردگی میں ایک مہم پر تھی، وہ ایسا مقام تھا کہ وہاں خورد ونوش کا سامان میسر نہیں ہوتا تھا، زادراہ جو اپنے ساتھ لے گئے تھے قریب الختم ہوگیا تو امیر العسکر حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا کہ جس کے پاس جو کچھ باقی ہو لاکر ایک جگہ جمع کردو، تو جمع شدہ ذخیرہ سے کھجوروں کے صرف دو تھیلے بھرے ہوئے تھے، ابوعبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس میں سے ایک ایک کھجور فی کس روزانہ تقسیم کرتے تھے یہاں تک کہ یہ توشہ بھی ختم ہوگیا اور درختوں کے پتے کھاکر گزارا کرنا پڑا، ایک روز دیکھا کہ سمندر کے کنارے پر ایک بہت بڑا جانور مرا پڑا ہے، دور سے وہ ایک چھوٹی سی پہاڑی معلوم ہوتی تھی، قریب جاکر دیکھا تو وہ ایک مچھلی تھی جسے عنبر کہتے تھے تو ہم نے اٹھارہ دن تک خوب کھایا، پھر جب ہم مدینہ پہنچے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ واقعہ عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ رزق نکالا تھا، کھاؤ اور ہمیں بھی کھلاؤ، بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کچھ گوشت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی پیش کیا، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تناول فرمایا، اسی روایت میں ہے کہ یہ عنبر مچھلی اتنی بڑی تھی کہ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اس کی دو پسلیاں لے کر قینچی بنا کر کھڑی کردو پھر

---

[1] حیوٰة الحیوان للدمیری: ۹۸/۱

سب سے طویل القامت شخص کو اونٹ پر سوار کر کے اس کے نیچے سے گزارا تو سوار کا سر قینچی سے نہیں لگا۔[1]

میز و کرسی پر کھانا

میز و کرسی پر کھانا جائز ہے، شریعت نے ان معاملات میں وسعت اور فراخی رکھی ہے البتہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، کہ رسول اللہ ﷺ کا طریقہ ٹیک نہ لگانے کا تھا، آپ ﷺ نے خود فرمایا "لاآکل متّکئاً" (میں ٹیک لگا کر نہیں کھاتا ہوں[2]) کرسی اپنی وضع کے لحاظ سے ایسی ہوتی ہے کہ پشت کی جانب ٹیک لگالی جائے، اس طرح ظاہر ہے یہ مسنون طریقہ کے خلاف نشست ہوگی، اور اس لئے بھی کہ احادیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ کھانے کے وقت متواضع ہیئت اختیار کرتے تھے جب کہ کرسی میز پر بیٹھنے سے ایک گونہ ترفع کا اظہار ہوتا ہے، یہی حکم تخت و چوکی پر کھ کر کھانے کا بھی ہے جس کا بعض مقامات پر رواج ہے، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ:

"ماأکل النبی علی خوان ولافی سکرجة. قیل لقتادة علی مایأ کلون قال علی السُّفر"[3]

ترجمہ: "حضور ﷺ نے نہ چوکی پر کھایا نہ طشتری میں، قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا گیا کس چیز پر لوگ کھایا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا دسترخوانوں پر۔"

چمچوں، کانٹوں سے کھانا

چمچوں اور کانٹوں سے کھانا اور بلاضرورت ان کا بالخصوص کانٹوں کا استعمال کرنا مسنون طریقہ کے خلاف ہے اور ایک گونہ مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ ہاتھوں سے تناول فرمایا کرتے تھے اور کھانے کے اختتام پر انگلیاں چاٹتے بھی تھے،[4] گوشت کاٹنے کے بجائے کھینچ کر کھانے کا معمول تھا۔[5] آپ ﷺ نے گوشت کے لیے چھری کے استعمال کو ناپسند کرتے ہوئے فرمایا:

"لاتقطعوااللحم بالسکین فانه من صنع الاعاجم وانهشوه فانه أهنأوأمرأ"[6]

---

[1] صحیح بخاری عن جابر، باب احل لکم صید البحر.

[2] بخاری عن ابی حجیفة: ۸۱۲/۲ باب الاکل متکئاً

[3] بخاری عن ابی قتادة: ۸۱۴/۲، باب ماکان النبی واصحابه یأکلون

[4] مسلم عن کعب بن مالك وجابر: ۱۷۵/۲، باب استحباب لعق الاصابع

[5] ترمذی عن ابی هریرة: ۵/۲، باب ماجاء انهشوا اللحم نهشًا

[6] ابوداؤد عن عائشه: ۵۳۰/۲، باب فی اکل اللحم، ابوداؤد اور بیہقی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تَرجَمۃ: ''گوشت کو چھری سے نہ کاٹو اس لیے کہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے، اسے کھینچ کر کھایا کرو، یہ زیادہ لذت اندوز اور خوش ذائقہ ہوگا۔''

ہاں کسی ضرورت کی بنا پر کھائے تو کچھ حرج نہیں۔ روایت میں ہے:

''یجتز من کتف شاۃ فی یدہ فد عی الی الصلوٰۃ فالقاھا والسکین الذی یجتز بھا''[1]

تَرجَمۃ: ''آپ کے ہاتھ میں بکری کا شانہ تھا جسے کاٹ کر کھا رہے تھے نماز کے لئے بلایا گیا تو اس کو اور چھری کو جس سے کاٹ رہے تھے رکھ دیا۔''

اس مسئلے میں زیادہ سختی نہیں برتنی چاہئے۔

جرسی گائے

گائے کی ایک خاص قسم ان دنوں ''جرسی گائے'' کہلاتی ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ گائے کافی مقدار میں دودھ دیتی ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ دودھ کی اس کثرت کی بنیاد یہ ہے کہ خنزیر کے مادہ منویہ کو گائے کے رحم میں آبیار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ نسل پیدا ہوتی ہے، بظاہر اس میں تمام خصوصیات گائے ہی کی ہوتی ہیں۔

ایسی گائیں حلال ہیں اور ان کا دودھ بھی پاک اور جائز ہے، فقہاء نے دو جانوروں سے مخلوط جانور کی بابت یا تو ظاہری علامات و خصوصیات کو معیار بتایا ہے اور معلوم ہے کہ اس گائے میں تمام خصوصیات گائے ہی کی جیسی ہے، یا مادہ جانور کو معیار بنایا گیا ہے اور بچہ کو اس کے تابع سمجھا گیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''فان کان متولّدا من الوحشی والانسی فالعبرۃ بالام فان کانت اھلیۃ یجوز والا فلا، حتی أن البقرۃ الاھلیۃ اذا نزل علیھا ثور وحشی فولدت ولدا فانہ یجوز أن یضحی بہ و إن کانت البقرۃ وحشیۃ والثور أھلیّا لم یجز لان الاصل فی الولد الام لانہ ینفصل عن الام''[2]

گوبر میں ابالی ہوئی ہلدیاں

سنا گیا ہے کہ آج کل ہلدیوں میں رنگ پیدا کرنے کے لیے اس کو گوبر میں ابالا جاتا ہے، تو جس ہلدی کے

---

[1] بخاری عن عمرو بن امیہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۸۱۴/۲، باب قطع اللحم بالسکین

[2] بدائع: ٦٩/٥، البحرالرائق: ۱۰۷/۳

بارے میں ایسا کیا جانا معلوم ہو وہ ناپاک ہے اور اس کو کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ ابالنے کی وجہ سے گوبر کی نجاست ہلدی میں پیوست ہو جاتی ہے، اس پر فقہاء کے اس صراحت سے روشنی پڑتی ہے کہ:

"قدر طبخ ووقعت فيه نجاسة لم توكل المرقة وكذا لحم اذاكان في حالة الغليان فان لم يكن في حالة الغليان يغسل ويوكل."[1]

اگر اس ہلدی کا سفوف بنا دیا جائے تب تو اس کے پاک اور قابل استعمال ہونے کی کوئی صورت نہیں اور اگر ہلدی کے ڈلے ہوں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کو پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ تین بار اسے اس طرح ابالا جائے کہ ہر بار اسے پہلے ابال کر خشک کیا جائے پھر دوبارہ ابالا جائے اس طرح تین بار ابالنے کے بعد ہلدی پاک ہو جائے گی، اسی پر فتویٰ ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

"والحنطة المنتفخة بالنجس فعند محمد لا يطهر ابدا وعند ابى يوسف ينقع في الماء ثلاثا ويجفف كل مرة والاول أقيس والثاني أوسع اه و به يفتىٰ."[2]

جامد نشیلی اشیاء کا حکم

نشہ آور اشیاء سیال ہوں یا جامد ان کا استعمال حرام ہے، البتہ شریعت میں شراب کی جو سزا مقرر ہے وہ جامد نشہ آور اشیاء پر نہیں ہے، درمختار میں ہے:

"ويحرم اكل البنج والحشيشة هي ورق القنب والا فيون لانهٗ مفسد للعقل ويصد عن ذكر الله وعن الصلوٰة لكن دون حرمة الخمر، فان اكلَ شيئامن ذالك لا حد عليه."[3]

فی زمانہ منشیات ایک وبا بن گئی ہے اور ہزاروں نوجوانوں کی زندگی کی تباہی و بربادی کا سامان بنی ہوئی ہے، پوری دنیا میں اس کی تجارت کے منظم و منصوبہ بند گروپ ہیں، اس لئے یہ حرام تو ہیں ہی ان کے سد باب کے لئے سخت گیری اور عبرتناک سزا مقرر کرنا درست ہے، کیونکہ یہ فقہ کی اصطلاح میں تعزیری جرائم کے قبیل سے ہے اور تعزیر میں حکومت وقت اپنی صوابدید سے جرم کی نوعیت، اس کے شیوع و عموم اور مجرمین کی کیفیت کو دیکھتے ہوئے فیصلہ کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔

بفے سسٹم

آج کل کھانے کا ایک یہ طریقہ بھی رواج پا رہا ہے کہ میز پر کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور لوگ کھڑے ہو کر اپنے

---

[1] هندية: ١٠٣/٤. [2] ردالمحتار: ٢٢١/١ [3] الدرالمختار على هامش الرد: ٣٢٥/٥

اپنے برتنوں میں حسب ضرورت اشیاء لے کر کھاتے پیتے ہیں، اس کو بفے سسٹم (BAFFAY SYSTEM) کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ غیر اسلامی بھی ہے اور غیر مہذب و ناشائستہ بھی، حدیث کی کتابوں میں تفصیل سے وہ روایات موجود ہیں جن میں حضور ﷺ کے کھانے کی مفصل کیفیت مذکور ہے، ان میں کوئی ایک روایت بھی غالباً ایسی نہیں ہے جس میں آپ سے کھڑے ہوکر کھانا ثابت ہو، بلکہ بعض احادیث میں کھڑے ہوکر پینے کی ممانعت ہے[1]، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، دوسرے اس قسم کی روش کا اصل محرک مغرب کی کورانہ تقلید اور اسلامی تہذیب وتمدن کے سلسلہ میں احساس کمتری ہے، یہ ایک بڑی خطرناک اور مذموم ذہنیت ہے جو اس قسم کے جزوی اور فروعی مسائل کو بھی اپنی جگہ اہم بنادیتا ہے، یہ ایک نہایت خطرناک اور مذموم مرض ہے جو اسلام پر ایمان وایقان کو کمزور کرتا ہے اور اپنی تہذیب وتمدن کے معاملہ میں کاسہ لیسی کا مزاج بناتا ہے۔

جدید کپڑے

لباس وپوشاک کے معاملے میں اسلام نے بڑی وسعت اور آسانی رکھی ہے اور کسی خاص وضع وطریق کی تحدید وتعیین نہیں کی ہے، اسلام نے اس کے لیے جو حدیں رکھی ہیں وہ یہ ہیں:

❶ .... لباس ساتر ہو، مردوں کے لیے ستر ناف سے گھٹنوں تک اور عورتوں کے لیے چہرہ اور ہاتھ کو مستثنیٰ کر کے پورا جسم ہے، اور اگر گھر سے باہر نکلیں، تو چہرہ اور ہاتھوں کا حجاب بھی ہے، ایسا لباس ہو کہ وہ ان حصوں کو چھپائے رہے، نیز اتنا گاڑھا اور ڈھیلا ہو کہ جسم کے مستور اعضاء یا ان کی ساخت نمایاں نہ ہونے پائے۔

❷ .... مردوں کے کپڑے ریشمی، شوخ رنگوں کے نہ ہوں اور نہ مصور کپڑے ہوں، جن پر ذی روح کی تصویر ہو، مصور کپڑے کی ممانعت مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے۔

❸ .... کپڑا اتنا لانبا نہ ہو کہ ٹخنوں سے نیچے چلا جائے کہ یہ کبر وتعلّی علامت ہے، یہ حکم صرف مردوں کے لیے ہے۔

❹ .... تشبہ سے اجتناب برتا جائے، تشبہ کی مختلف صورتیں ہیں اور سب ہی درجات کے لحاظ سے کم وبیش مکروہ ہیں، ایک کافروں سے مذہبی شعار کے معاملہ میں تشبہ جیسے زنار اور صلیب وغیرہ یہ تو قطعاً حرام ہے، دوسرے عام لباس میں ان کی مشابہت جیسا کہ رسول اللہ نے صرف عمامہ یا ٹوپی پہننے سے منع فرمایا تھا کہ یہ مشرکین عرب کا طریقہ تھا اور دونوں کے ایک ساتھ استعمال کرنے کی ہدایت فرمائی تھی[2]، تیسرے فاسقوں،

---

[1] مسلم عن ابی هریرہ وانس رضی اللّٰہ تعالٰی عنهما.

[2] ترمذی، عن رکانة رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: مگر یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

فاجروں کی عام وضع قطع کی مشابہت اور چوتھے مردوں کا خواتین کی طرح اور خواتین کا مردوں کی طرح لباس اختیار کرنا[1] یہ تمام صورتیں مکروہ ہیں، ان میں پہلے قسم کا تشبہ تو بہر صورت ناجائز ہی رہے گا یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اس کو موجب کفر تک قرار دیا ہے لیکن اور دوسری صورتوں میں تشبہ کا حکم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ اس کا عموم نہ ہو جائے اور اس وضع قطع سے خاص انہی لوگوں کی طرف ذہن جائے، جیسا کہ ہیٹ، کوٹ، پینٹ سے ایک زمانہ میں ذہن اس طرف جاتا تھا کہ وہ عیسائی ہے، ساڑی خاص ہندو خواتین کا شعار تھا اور دھوتی اب بھی بہت سے مقامات پر ہندوؤں کا امتیاز ہے، کہ اس کو دیکھ کر ذہن اس کے ہندو ہی ہونے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اب ساڑی چونکہ ایک عمومی لباس ہو گیا ہے اس لیے اس کے پہننے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ تشبہ اب باقی نہیں رہا، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں؛

”جہاں مسلمان عورتوں کے اپنے لباس میں ساڑھی داخل ہو وہاں جائز ہے، اور جہاں مسلمانوں میں ساڑھی مروج نہ ہو صرف غیر مسلم عورتوں کے لباس میں داخل ہو وہاں مکروہ ہے۔“[2]

انگریزی بال، ہیٹ، کوٹ، پتلون کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ان میں سے ہر چیز تشبہ کے لیے کافی ہے مگر تشبہ کا حکم اسی صورت میں ہوتا ہے کہ دیکھنے والا اسے دیکھ کر اس شبہ میں پڑ جائے کہ یہ شخص اس قوم کا فرد ہے، مثلاً ہیٹ لگانے والے کو کرسٹان سمجھا جائے“

”تو جو چیزیں کہ غیر لوگوں میں بھی عام طور پر استعمال ہونے لگی ہوں مثلاً بوٹ، پتلون، کوٹ تو ان میں تشبہ کی جہت کمزور اور کراہت خفیف رہ جاتی ہے۔“[3]

میں عرض کروں گا کہ مفتی صاحب نے یہ بات اپنے زمانے کے لحاظ سے لکھی ہے، اب اس کے رواج واستعمال میں جو عموم پیدا ہو گیا ہے اور مصر وافریقہ وغیرہ میں جس طرح علماء اور اہل دین بھی اس لباس کو بے تکلف اختیار کرتے ہیں اس نے تشبہ کو ختم ہی کر دیا ہے، البتہ ہندوستان کی حد تک اس میں ایک خفیف سی کراہت اس لیے ہوگی کہ یہ علماء وصلحاء کے لباس اور ان کی وضع کے خلاف ہے، چنانچہ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ بھی لندن میں انگریزی لباس کے استعمال کے سلسلے میں جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

”میں اس باب میں یہ سمجھے ہوئے ہوں کہ جس جگہ یہ لباس قومی ہے جیسے ہندوستان میں وہاں اس کا پہننا ”من تشبہ بقوم فھو منھم“ میں داخل ہوتا ہے اور جہاں ملکی ہے جس کی علامت یہ ہے کہ وہاں سب قوم میں اور سب مذاہب کے لوگ ایک ہی لباس پہنتے ہوں وہاں پہننا کچھ حرج نہیں۔“[4]

---

[1] ابوداؤد عن ابی ھریرۃ وابن ابی ملیکہ۔ [2] کفایت المفتی: ۱۶۱/۹

[3] کفایت المفتی: ۱۵۴/۹ [4] امداد الفتاوی: ۲۶۸/۴ سوال ۳۴۵ (ترتیب جدید)

امید ہے کہ اوپر ذکر کئے ہوئے ان اصول واحکام کی روشنی میں جدید لباس کی فقہی حیثیت سمجھنے میں سہولت ہوگی، وباللہ التوفیق۔

جن رنگوں کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے

شوخ رنگوں کے کپڑوں کا استعمال بطور لباس کے مردوں کے لئے مکروہ ہے اور خواتین کے لیے جائز، فقہاء سے اس سلسلہ میں جو تصریح مذکور ہے وہ یوں ہے:

"ویکرہ للرجل أن یلبس الثوب المصبوغ بالعصفر والزعفران والورس کذا فی فتاویٰ قاضی خان وعن ابی حنیفة لا بأس بالصبغ الاحمر والا سود کذا فی الملتقط"[1]

ترجمہ: "مردوں کے لیے مکروہ ہے کہ عصفر، زعفران اور ورس کے رنگ کے کپڑے پہنیں، فتاویٰ قاضی خاں میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے سرخ وسیاہ رنگ کی اجازت منقول ہے۔"[2]

سرخ رنگ کے بارے میں مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"معصفر ومزعفر مرداں را حرام است نہ زناں را، بروایتے رنگ سرخ مرداں را مطلقاً مکروہ است مگر مخطط مثل سوسی۔"[3]

ترجمہ: "معصفر وزعفرانی رنگ مردوں کے لیے حرام ہیں نہ کہ عورتوں کو ایک روایت کے مطابق مردوں کو سرخ مطلقاً مکروہ ہے سوائے اس دھاری دار کپڑے کے جو سوسی نامی کپڑے کی مانند ہو۔"

جدید سلک کے کپڑے

آج کل سلک کے مختلف ایسے کپڑے ایجاد ہوگئے ہیں جن میں خاصی چمک پائی جاتی ہے لیکن غالباً ریشم کے بجائے کوئی دوسری چیز ان کپڑوں میں استعمال کی جاتی ہے، اگر یہ صحیح ہے اور کسی دوسری طرح اس میں چمک پیدا کی جاتی ہو تو پہننے میں حرج نہیں، ہاں اگر ریشم ہو تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ:

"یکرہ لبس ماکان لحمته من حریر وسداہ من غیر الحریر فی غیر الحرب"[4]

ترجمہ: "ایسے کپڑے کا پہننا عام حالات میں مکروہ ہے جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو۔"

---

[1] فتاویٰ عالمگیری: ۳۳۲/۵، فصل فی اللباس وخلاصة الفتاویٰ: ۳۶۸/۴، کتاب الکراھیہ، فصل فی اللباس.

[2] مالابدمنہ: ص ۱۰۳ [3] ملتقط [4] خلاصته الفتاویٰ: ۳۶۹/۴

ہمارے فقہاء نے ریشم کے بستر وغیرہ بنانے کی اجازت دی ہے، اس کے مطابق اگر ان کپڑوں میں اس مقدار میں بھی ریشم ہو تو چادر وغیرہ کے طور پر ان کا استعمال جائز قرار پائے گا، مگر امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے حضرت حذیفہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ سے جو حدیث نقل کی ہے، اس میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے اس پر بیٹھنے سے بھی منع فرمایا ہے (نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير والديباج وأن يجلس عليه) اس لیے دل اس کو قبول نہیں کرتا ہے!

تفریحی امور

نغمہ وموسیقی

نغمہ وموسیقی ایسی چیزیں ہیں جو انسان کو عیش پسند، واقعی مسائل سے غافل اور جذباتی بنا دیتی ہیں، اس لیے اسلام اس کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا، آپ ﷺ نے اس سے دلچسپی لینے سے شدت سے منع فرمایا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس سے دل میں نفاق پیدا ہوتا ہے[1] اور یہ کہ اس سے حاصل ہونے والی کمائی حرام اور ناجائز ہے۔[2]

اسی طرح وہ آلات جو نغموں کے ساتھ ہم آہنگ کیے جاتے ہیں ان کی بھی آپ نے شدید مذمت فرمائی ہے، حضرت امیر معاویہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ سے مروی ہے:

"نهى عن ضرب الدف ...... وضرب الزمارة"[3]

تَرجَمَہ: "آپ ﷺ نے دف .... اور بانسری بجانے سے منع فرمایا۔"

حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ سے روایت ہے کہ:

"اياكم واستماع المعازف والغناء"[4]

تَرجَمَہ: "موسیقی اور آلات موسیقی کو سننے سے خوب بچو۔"

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ دف بجانے کی عمومی اجازت ہے اور ہمیشہ اس سے لذت اندوز ہوا جا سکتا ہے،

[1] دیلمی عن ابی ہریرۃ انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ [2] کنز العمال عن علی: ج ۱۹۔ [3] طبرانی وبخاری عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی "الادب المفرد" [4] کنز العمال عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۶۰/۱۹.

مگر یہ غلط ہے، حضرت معاویہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی حدیث میں ابھی گزرا ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے دف بجانے سے منع کیا، حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا میری امت کے ایک طبقہ پر صورتوں کے مسخ ہوجانے، دھنسا دیئے جانے اور طوفان کا عذاب آئے گا، یہ وہ لوگ ہوں گے جو شراب پیتے ہوں گے، ریشم پہنتے ہوں گے اور دف بجاتے ہوں گے[1] ہاں عید اور شادی کی حد تک احادیث سے اس کے جواز کا پتہ چلتا ہے۔

اب ہمارے زمانے میں جو موسیقی کے آلات ایجاد ہوئے ہیں، ہارمونیم وغیرہ ظاہر ہے کہ ان سے لطف اندوز ہونا حرام اور ناجائز ہے، جو گانے فحش قسم کے ہیں وہ تو ہیں ہی، جو اشعار دینی ہوں، حمد یا نعت کے مضمون پر مشتمل ہوں ان کو بھی ان آلات سے ہم آہنگ کرکے گانا اور سننا جائز نہیں ہے، بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک پاکیزہ مضمون کی یہ بے حرمتی مزید اور دوہرے وبال کا باعث ہو۔

ٹی وی اور فلم

شراب کو ام الخبائث قرار دیا گیا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ فلم ام الفواحش ہے، نشہ برائیوں کی جڑ ہے تو سنیما بے حیائیوں کی، فلم اول تو یوں بھی حرام ہے، اس لیے کہ اس میں اکثر ذی روح کی تصویریں ہوا کرتی ہیں، اور تصویر چاہے مجسموں کی صورت میں ہو یا کاغذی اور عکسی ہو، ناجائز ہے، دوسرے آج کل جن مقاصد کے لیے فلموں کا استعمال کیا جاتا ہے وہ معاشرہ کے لیے نہایت سنگین اور بدترین ہیں، فلمیں آج جنسی انارکی اباحت پسندی، لوٹ وغارت گری اور اس قسم کی غیر اخلاقی حرکتوں اور بے شرمی کی باتوں کے لیے موثر درس گاہ بن گئی ہیں۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ فلم فی نفسہ مباح ہے اس لیے کہ وہ تصویر نہیں ہے جس میں جماؤ ہو بلکہ آتا جاتا ہوا عکس ہے، البتہ اگر اس کا استعمال غلط مقاصد کے لیے کیا جائے جیسا کہ کیا جارہا ہے تو ناجائز ہوگا۔

میرے خیال میں یہ استدلال صحیح نہیں ہے، پردہ پر آنے والی تصویر یقیناً عکس ہے لیکن اس کا نگیٹو (NEGATIVE) تصویر ہے۔ اس لیے کہ وہ اس بات کا ذریعہ بنتا ہے کہ اس کو کاغذ پر ایک جمی ہوئی تصویر کی شکل میں لے آیا جائے اور ''ذریعہ'' کا حکم وہی ہوتا ہے جو اس سے حاصل ہونے والے مقصود کا فقہ میں اس کی نظیریں بکثرت موجود ہیں۔

ہاں اگر ذی روح کی تصویر کے بغیر بھی کوئی تعلیمی تربیتی فلم بن سکتی ہو یا دفاعی مقاصد کے لیے کوئی فلم لینی پڑے تو اجازت ہوگی، ٹی وی پر ذی روح کی تصویر اگر نگیٹو لینے کے بعد اس کے ذریعہ نشر کی جائیں تب تو اس کا

[1] کنزالعمال: ۱۹/۱۶۳۔

حکم تصویر کا ہے اور اگر براہ راست اس طرح ٹیلی کاسٹ کیا جائے کہ فلم بنائی ہی نہ جائے تو یہ عکس ہے، اور اس وقت درست ہے جب کسی خاتون کو سامنے نہ لایا جائے اور نہ غیر اخلاقی مقاصد کے لیے اس کا استعمال کیا جائے۔

هٰذا ماعندی واللّٰہ اعلم بالصواب.

کبوتر و پتنگ بازی

حضور ﷺ نے کبوتر بازی کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے، کبوتر کے پیچھے دوڑتے ہوئے ایک شخص کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"شیطان شیطان کے پیچھے دوڑ رہا ہے"[1] کبوتر بازی ہی پر پتنگ بازی کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، یہ کراہت عام حالات میں تو ہے ہی اگر اس کے ساتھ جوا اور دوطرفہ شرط بھی ہو تب تو حرام نیز اور بھی سخت گناہ کا باعث ہوگا۔

ریس و گھوڑ دوڑ

رسول اللہ ﷺ نے گھوڑ دوڑ کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے[2] اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے خود گھوڑ دوڑ کرائی ہے[3] لیکن اگر اس میں "قمار" پیدا ہوجائے تو قمار کی وجہ سے حرام ہے، ریس کی مروجہ صورت جس میں ہر کھلاڑی کو ایک خاص فیس ادا کرنی ہوتی ہے، انعامی رقم سبقت کرنے والے کو ملتی ہے اور دوسروں کی فیس ضبط ہوجاتی ہے، میں قمار پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس طرح ہر شریک ایک مبہم نفع اور نقصان کے درمیان رہتا ہے اور اسی کا نام قمار ہے۔

ہاں اگر مقابلہ کرایا جائے اور کوئی تیسرا شخص انعام دے تو درست ہے، ملک العلماء علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"کذا مایفعله السلاطین وهو أن یقول لرجلین من سبق منکما فلهٗ کذا فهو جائز"[4]

ترجمہ: اسی طرح اس دوڑ کا حکم ہے جسے بادشاہ کرایا کرتے ہیں کہ دو آدمیوں سے کہتے ہیں تم میں سے جو سبقت لے جائے اس کے لیے یہ انعام ہے تو جائز ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

---

[1] ابو داؤد عن ابی هريرة رضی الله تعالى عنه: ۶۷۵/۲ باب فی اللعب بالحمام. [2] مسند احمد عن ابی هريره رضی الله تعالى عنه [3] احكام القرآن للجصاص: ۸۸/۱ [4] بدائع الصنائع: ۲۰۶/۶

"السباق يجوز في أربعة اشياء في الخف يعني البعير وفي الحافر يعني الفرس والنصل يعني الرمي والمشي بالاقدام يعني العدو وانما يجوز ذالك اذا كان البدل معلوماً في جانب واحد بان قال اِن سبقتني فلك كذا وأن سبقتك فلاشيء لي عليك أو على القلب اما اذا كان البدل من الجانبين فهو قمار حرام الااذا أدخلا محللا بينهما فقال كل واحد منهما اِن سبقتني فلك كذا وان سبقتك فلي كذا وأن سبق الثالث فلا شيء له .... وكذا يجوز أيضاما يفعله الآ مر وهو أن يقول أيكم سبق فله كذا."[1]

ترجمہ: "مقابلہ چار چیزوں میں جائز ہے: اونٹ، گھوڑے، تیراندازی اور پیدل دوڑ میں، اور اس وقت جائز ہے جبکہ بدل ایک جانب سے متعین ہو بایں طور کہ کہے اگر تم مجھ سے آگے بڑھ گئے تو تمہارے لیے یہ ہے اور اگر میں تم سے بڑھ جاؤں گا تو میرا تمہارے ذمہ کچھ نہ ہوگا، یا اس کے برعکس، لیکن اگر ہر دو جانب سے بدل ہو تو وہ جوا اور حرام ہے، سوائے اس کے کہ کسی تیسرے شخص کو اس مقابلہ میں شریک کرلے جو اس کھیل کو حلال کردے، اس طرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کہے اگر تم مجھ سے بڑھ جاؤ تو تمہارے لیے یہ انعام ہے، اور اگر میں تم سے بڑھ جاؤں تو میرے لیے یہ انعام ہے، اور اگر یہ تیسرا شخص آگے بڑھ گیا تو اس کے لیے کچھ نہیں ہے، ایسے ہی وہ صورت بھی جائز ہے کہ حکم دینے والا ایسا انعام دے اور وہ کہے کہ تم میں سے جو آگے بڑھ جائے اس کے لیے یہ انعام ہے۔"

اس طرح یہ تیسری صورت بھی جائز قرار پائی کہ مقابلہ میں دو سے زیادہ آدمی شریک ہوں اور انعام کی شرط صرف دو آدمی آپس میں رکھیں، دوسرے شرکاء اس قسم کی شرطوں سے مستثنٰی رہیں۔

شطرنج وچوسر

چوسر اور شطرنج کھیلنا مطلقاً ناجائز ہے چاہے اس میں جوا ہو یا نہ ہو، علامہ ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی المائدہ آیت ۹۰ کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"هٰذهِ الآية تدل على تحريم اللعب بالنرد والشطرنج قماراً أو غير قمار"[2]

ترجمہ: "یہ آیت شطرنج اور چوسر کے کھیل کی حرمت کو بتاتی ہے چاہے اس میں جوا ہو یا نہ ہو۔"

---

[1] خلاصة الفتاوى: ٣٧٨/٤. [2] الجامع لاحكام القرآن: ٢٩١/٦

چنانچہ احادیث میں بھی مطلقاً شطرنج اور چوسر کی مذمت کی گئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا جس نے چوسر کھیلا اس نے سور کے گوشت اور خون میں اپنا ہاتھ ڈالا[1] اور یہ کہ اس نے خدا اور رسول (ﷺ) کی نافرمانی کی[2] اسی طرح شطرنج کھیلنے والوں پر لعنت کی ہے[3] اور فرمایا کہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نگاہ رحمت نہیں ڈالے گا۔[4]

اور اگر اس کے ساتھ جوا بھی ہو تب تو ظاہر ہے کہ یہ گناہ اور بھی سوا ہو جاتا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"ویکره اللعب بالشطرنج والنرد"[5]

تَرجَمَہ: "شطرنج اور چوسر کھیلنا مکروہ ہے۔"

ہاکی، فٹ بال وغیرہ کھیل کے احکام

کھیلوں (GAMES) کے سلسلہ میں یاد رکھنا چاہئے کہ اسلام نے اس معاملہ میں نہ بہت تنگ نظری سے کام لیا ہے اور نہ کھلی آزادی دی ہے، بلکہ کچھ خاص شرطوں اور حدوں کے ساتھ اجازت دی ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

❶ .... پردہ کے شرعی حدود کی رعایت کی جائے، آج کل مرد جس طرح جان گئے پہن کر فٹ بال وغیرہ کھیلتے ہیں اور خواتین مردوں کے سامنے نیم برہنہ فن کا مظاہرہ کرتی ہیں یہ غیر اسلامی ہونے کے علاوہ غیر انسانی بھی ہے، اسلام عورتوں کے لیے اس قسم کے کھیل پسند ہی نہیں کرتا ... دوڑ دھوپ والا اور مردانہ نوعیت کا ہو، اسی لیے عورتوں کے ذمہ جہاد وغیرہ نہیں رکھا گیا۔

❷ .... کھیل میں ایسا مصروف نہ ہوا جائے کہ دینی فرائض سے بھی غفلت ہو جائے۔

❸ .... ایسی دو طرفہ شرطیں نہ ہوں جس سے جوا پیدا ہو جائے، ہاں اگر کوئی تیسرا شخص اپنی طرف سے جیتنے والے کو انعام دے تو مضائقہ نہیں۔

❹ .... پھر ان میں وہ کھیل جس سے جسمانی ورزش، تنومندی اور چستی پیدا ہوتی ہو زیادہ پسندیدہ ہیں، جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ آپ نے گھوڑ سواری، دوڑ اور تیر اندازی کو پسند فرمایا ہے جو جسم میں توانائی اور چستی کا باعث بنتے ہیں۔

ہاکی، فٹ بال، والی بال، بیڈمنٹن وغیرہ ایسے کھیل ہیں جو صحت اور ورزش کے نقطہ نظر سے مفید ہیں، اس لیے اوپر ذکر کی گئی شرطوں کو سامنے رکھتے ہوئے ان کھیلوں میں کوئی مضائقہ نہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] مسلم عن سلیمان بن بریدہ: ۲/۲۴۰، باب تحریم اللعب بالنردشیر [2] ابوداؤد عن ابی موسیٰ اشعری: ۲/۲۷۵، باب فی النہی عن اللعب. [3] دیلمی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ [4] دیلمی عن واثلة بن اسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ [5] الفتاویٰ الهندیه: ۵/

کرکٹ ایک طویل الوقت کھیل ہے، جو نہ صرف کھیلنے والوں بلکہ تماشہ بینوں اور آنکھوں دیکھا حال سننے والوں کو بھی ایک طرح کے نشۂ غفلت میں مبتلا کر دیتا ہے، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ یہ کراہت سے خالی نہیں، فقہاء نے شطرنج کو قمار نہ ہونے کی صورت میں بھی اسی سبب سے مکروہ قرار دیا ہے۔

فوٹو اور تصویر

جہاں تک مجسموں کی بات ہے وہ تو اسلام میں قطعاً ممنوع ہیں لیکن تصویر اور بالخصوص اس کی وہ صوت جو ہمارے زمانے میں فوٹو گرافی کی شکل میں رائج ہے اس کی شرعی حیثیت قابل غور ہے، اس لیے کہ اس سلسلہ میں احادیث، صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے آثار اور فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، ہمارے زمانے کے بعض حالات میں اس کی حیثیت ناگزیر ضرورت کی ہوگئی ہے، اس لیے مناسب ہے کہ اس کے احکام ذرا تفصیل سے لکھ دیئے جائیں۔

تصویر کے سلسلہ میں بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً ممنوع ہے چاہے ذی روح کی ہو یا غیر ذی روح کی، چنانچہ حضرت ابوطلحہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا، فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس گھر میں تصویر ہو[1] حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے بھی حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا مطلقاً تصویر سے منع کرنا منقول ہے[2] حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا سے مروی ہے کہ قیامت کے دن سب سے سخت عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو اللہ کی خلقت کے ساتھ مشابہت اختیار کریں[3] یعنی تصویر کی صورت میں خلق خداوندی کی نقل کریں، ظاہر ہے اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کی ذی روح اور غیر ذی روح مخلوق میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دو کی تصویر کھینچنا نادرست ہے، ایک اور روایت میں اس کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے جس میں تصویر کی ممانعت کے پس منظر میں کہا گیا ہے کہ اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا، جو اللہ کی طرح تخلیق کا کام کرنا چاہے، اسے چاہئے کہ ایک چیونٹی، ایک جو یا کوئی سادانہ ہی پیدا کر لے[4] اس حدیث میں ”جو“ (شعیرہ) اور ”دانہ“ (حبہ) کا لفظ صاف بتلاتا ہے کہ ان چیزوں کی تصویر کشی بھی ممنوع ہے۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذی روح کی تصویریں بنانا ناجائز ہے اور غیر ذی روح کی بنائی جا سکتی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا نے ایک شخص کو جس کا پیشہ ہی مصوری تھا غیر ذی روح تصویر بنانے کی اجازت دی[5] ایک اور حدیث میں ہے کہ مصوروں کو قیامت کے دن اپنی تصویروں میں روح پھونکنے کو

---

[1] بخاری عن سالم عن ابیہ: ۸۸۱/۲، باب لاتدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ۔ [2] ترمذی عن جابر: ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی الصورۃ۔ [3] بخاری عن عائشہ: ۸۸۰/۲، باب ماوطی من التصاویر۔ [4] مسلم: ۲۰۲/۲ باب ان الملائکۃ علیہم السلام لا یدخلون، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ [5] مسلم عن ابن عباس: ۲۰۲/۲، باب ان الملائکۃ علیہم السلام الخ

کہا جائے گا اور وہ نہ پھونک سکیں گے[1] ظاہر ہے کہ روح پھونکنے کی بات ان ہی تصویروں میں کہی جائے گی جو ذی روح کی ہوں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی تصویریں ممنوع ہیں جن کا احترام کیا جائے، تصویروں کا اس طرح ہونا کہ ان کا احترام نہ کیا جائے درست ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے مروی ہے کہ ان کے شہ نشین پر ایک پردہ تھا جس پر تصویریں بھی تھیں، حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اسے پھاڑ دیا، حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے اس کے دو تکئے بنا دیئے، جس پر حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تشریف رکھا کرتے تھے[2] اس حدیث کو ایک دوسری روایت سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں آپ نے پردہ پھاڑنے کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ اللہ نے ہمیں پتھر اور مٹی کو کپڑے پہنانے کا حکم نہیں دیا[3] یہاں حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے پردہ پھاڑنے کی علت تصویر کو نہیں قرار دیا ہے۔

مصور کپڑے سے تکئے بنا لینے کا واقعہ خود حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بھی منقول ہے اور اس میں یہ ہے کہ خود حضرت جبرئیل عَلَیْہِ السَّلَامُ نے اس طرح تکئے بنانے کے مشورے دیئے تھے[4]

اور ایسی حدیث بھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجسموں کی حرمت ہے نہ کہ ان تصویروں کی جو کپڑوں پر بنائی جائیں، حضرت ابوطلحہ اور سہل بن حنیف رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اس کے راوی ہیں ان کے الفاظ ہیں **"الا ماکان رقمافی ثوب"** (وہ تصویر درست ہے جو کپڑے میں نقش ہو) یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے، چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، **هذا حديث حسن صحيح**[5]

اسی طرح تصویر کے سلسلہ میں صحابہ وتابعین کے بعض ایسے آثار بھی منقول ہیں جن سے ذی روح کی تصویر کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت ابو بکر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پوتے قاسم بن محمد رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے گھر میں بعض عجائب مخلوق کی تصویریں تھیں[6] امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی وساطت سے دو صحابیوں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا ور براء ابن عازب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نقل کیا ہے کہ ان کی انگوٹھی کے نگینوں میں دو شیرنیوں کی تصویریں تھیں[7] اس طرح کے اور بھی آثار حضرت عروہ، انس بن مالک، حضرت ابو ہریرہ اور ابو موسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ سے منقول ہیں۔

---

[1] بخاری عن ابن عباس: ۸۸۱/۲، باب من لعن المصور

[2] بخاری عن عائشہ: ۸۸۰/۲، باب ماوطئی من التصاویر

[3] مسلم عن عائشہ: ۲۰۰/۲، ان الملئکۃ لایدخلون بیتا فیہ صورۃ ولا کلب

[4] ترمذی عن ابی ھریرہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۱۰۸/۲، باب ماجاء فی الصورۃ.

[5] سنن ترمذی: ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی الصورۃ. عن ابی طلحہ و سھل بن حنیف.

[6] فتح الباری: ۳۲۶/۱۰.   [7] کتاب الآثار: ص۲۳۲، حدیث نمبر ۱۰۲۸.

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں گو عموماً تصویر کی مطلقاً حرمت منقول ہے مگر ایسی عبارتیں بھی موجود ہیں جن سے فرش یا بستر وغیرہ میں تصویر کا جواز اور پردہ اور قابل احترام مواقع پر تصویر کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"ماكان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفرش أووسادة فلابأس بذالك انّما يكره من ذالك في الستر و ماينصب نصبا وهو قول ابى حنيفة والعامة من فقهائنا."[1]

تَرجَمَہ: "مصور کپڑے، بستر، فرش یا تکیوں کی طرح استعمال کیے جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں، یہ پردہ اور ایسی چیزوں میں مکروہ ہے، جسے کھڑا کیا جائے، یہی امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ہمارے عام فقہاء کی رائے ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں بھی صرف ان ذی روح تصویروں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جنھیں لٹکایا جائے، یوں مطلقاً تصویر کے بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے۔

"ولايجوز ان يعلق في موضع شيئاًفيه صورة ذات روح و يجوزأن يعلق مافيه صورة غير ذات روح كذافي الظهيرية."[2]

تَرجَمَہ: "کسی جگہ ایسی چیز کو لٹکانا درست نہیں ہے جس میں ذی روح کی تصویر ہے، غیر ذی روح کی تصویریں لٹکائی جاسکتی ہیں۔"

جو لوگ تصویر سے منع کرتے ہیں وہ اس کی ایک اہم وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ یہ شرک اور بت پرستی کا باعث بنتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی کوئی بھی چیز جو شرک کا ذریعہ بنتی ہو اسلام اس کے متعلق بہت حساس ہے اور اس معاملہ میں ادنیٰ مداہنت گوارا کرنے کو تیار نہیں، یہ واقعہ ہے کہ یہ بڑا اہم سبب ہے اور یہ کہنا کہ یہ بات صرف مجسموں کی حد تک پائی جاتی ہے صحیح نہیں جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سکھ گرو نانک جی کی اور ہندوؤں کی ایک قابل لحاظ تعداد مہاتما گاندھی جی کی تصویروں کی پرستار ہے اور ان پر اسی طرح پھول کی مالائیں اور جل نثار کرتی ہے جیسا کہ اپنے مشہور بھگوانوں پر۔

اس لیے راقم الحروف کے خیال میں تصویر سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

1. ......ذی روح کے مجسمے بنانا مطلقاً حرام اور ناجائز ہیں۔

---

[1] مؤطا امام محمد: ص۳۸۲، باب التصاوير و الجرس وما يكره منها. عن ابى طلحة

[2] فتاویٰ عالمگیری: ۳۵۹/۵، كتاب الكراهية.

۲ ...... ایسی تصویریں بھی قطعی طور پر ناجائز ہیں جن کی کسی قوم میں پرستش اور عبادت کی جاتی ہو، جیسے گرو نانک جی اور ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق کرشنا رام جی وغیرہ اور عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت مسیح اور حضرت مریم کی تصویریں۔

۳ ...... ذی روح کی تصویروں کو اس لیے بنانا کہ ان کو لٹکایا اور آویزاں کیا جائے یا مقام احترام میں رکھا جائے یا تصویر اس مقصد کے لیے نہ کھینچی گئی ہو مگر اس کا استعمال اسی طرح ہوا کرے، ہر دو صورتیں ناجائز ہیں۔

۴ ...... عام تصویریں جن میں احترام یا عبادت اور پرستش مقصود نہ ہو، بھی ناجائز ہیں، جیسا کہ عام علماء ہندو پاک کا مسلک ہے، البتہ یہ مسئلہ اجتہادی اور مختلف فیہ ہے اور سلف و خلف کا اس پر اتفاق نہیں ہے جیسا کہ اوپر ذکر کی ہوئی تفصیلات اور ہمارے زمانے کے عام علماء عرب اور ہندو پاک میں بھی بعض ثقہ اور مستند علماء کرام کے تعامل سے واضح ہوتا ہے۔

۵ ...... جہاں تصویر ایک ضرورت بن جائے مثلاً دفاعی مقاصد کے پیش نظر تصویر لی جائے، پولیس اسٹیشنوں میں اشرار اور غنڈہ عناصر کی تصویریں محفوظ رکھی جائیں، ریلوے، بس اور مختلف عوامی مواقع میں شناخت کے لیے تصویر درکار ہو، پاسپورٹ اور حج کے لیے تصویر کھنچوانی ہو، یہ تمام صورتیں درست اور جائز ہیں۔

۶ ...... جن فقہاء نے تصویر کو حرام قرار دیا ہے انہوں نے بھی اس کی صراحت کردی ہے کہ اگر سر کٹا ہوا ہو یا ایسی تصویر ہو جس سے صورت کی شناخت نہ ہو سکے اس پر تصویر کا اطلاق نہیں ہوگا، اس لیے میڈیکل اور طبی مقاصد کے لیے انسان کے جسم کے بعض حصوں کی جو تصویریں لی جاتی ہیں اور جو اکثر اوقات جسم کے اندرونی حصوں سے متعلق ہونے کی وجہ سے ناقابل شناخت ہوتی ہیں ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

هٰذا ماعندی واللّٰه اعلم بالصواب

معاشی مسائل

خرید وفروخت

اخبارات ورسائل کی خرید وفروخت

عموماً اخبار ورسائل کے لئے سالانہ رقم پیشگی لی جاتی ہے اور روزانہ یا ماہ بماہ جریدہ ان کو دیا جاتا ہے۔ ان اخبارات ورسائل میں کبھی ضخامت بڑھادی جاتی ہے اور کبھی کم کردی جاتی ہے، کبھی ایک یا چند صفحات میں ایسے اشتہارات دیئے جاتے ہیں جن سے خریداروں کو کوئی فائدہ نہیں۔ ان حالات میں ''مبیع'' (جو چیز بیچی جاتی ہے) ایک حد تک غیر متعین اور فقہ کی اصطلاح میں ''مجہول'' ہو جاتی ہے۔ پھر کیا ایسی صورت میں خرید وفروخت کا یہ معاملہ درست ہوگا؟

مبیع کا غیر متعین اور مجہول ہونا دراصل اس وقت معاملۂ بیع کو فاسد کر دیتا ہے جب اس کی وجہ سے نزاع اور جھگڑا پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔ اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو تو بیع درست ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

''ان من البیوع الفاسد ۃ مالواتی بھا احد جازت دیانۃ وان کانت فاسدۃ قضاء و ذالك لان الفاسد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علی ماثم فلا یجوز بحال، وقد یکون الفاسد لمخافۃ التنازع ولا یکون فیہ شیٔ اٰخر یو جب الاثم فذالك ان لم یقع فیہ التنازع جاز عندی دیانۃ وان بقی فاسدًا قضاء لارتفاع علۃ الفساد وھی المنازعۃ.''[1]

تَرجَمَہ: ''بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر انسان ان کو کر ہی لے تو ''دیانۃً'' جائز ہو جائیں گی گو کہ وہ قضاءً فاسد ہوں گی اور یہ اس لئے کہ بیع میں فساد کبھی شریعت کے حق کی بناء پر ہوتا ہے۔ بایں طور کہ معاملہ کسی کار گناہ پر مشتمل ہو۔ ایسی صورت میں بیع کسی حال جائز نہ ہوگی اور کبھی یہ فساد

[1] فیض الباری: ۲۰۸/۳ کتاب البیوع

اختلاف کے اندیشہ سے ہوتا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو، تو اگر اس میں اختلاف اور نزاع کا اندیشہ نہ ہو تو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہے گو کہ قضاءً وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ فساد کا اصل سبب یعنی نزاع باقی نہیں رہا۔"

اسی طرح بعض تصنیفی اداروں اور رسائل میں لائف ممبری کا اصول بھی ہے کہ جو شخص ایک مخصوص متعینہ رقم ادا کرے گا، پوری زندگی اس ادارہ یا رسالہ کا ممبر رہے گا اور مطبوعات اس کو دی جاتی رہیں گی۔ یہاں بھی گو مبیع غیر متعین ہے اس لئے کہ نہ یہ معلوم ہے کہ اس کی عمر کتنی ہوگی اور نہ یہ کہ کتنے دنوں میں کتنی کتابیں شائع ہوں گی؟ مگر اس کو بھی جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہاں بھی ناواقفیت کی وجہ سے باہمی نزاع اور جھگڑے کی نوبت نہیں آتی جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ نیز اس کی یہ تاویل بھی کی جاسکتی ہے کہ اس کی حیثیت "ہبہ عن العوض" کی ہے کہ ممبر وہ رقم ہبہ کرتا ہے اور ادارہ اس کے بدلہ میں کتابیں دیتا ہے۔

ہمارے زمانے میں دینی تصنیفی اداروں میں اس کا بکثرت تعامل ہے اور اہلِ علم کی اس پر خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہی رائے جیسا کہ مذکور ہوا۔ راقم الحروف کی ہے۔ بعض بزرگوں نے اس کو مبیع کے مجہول ہونے کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے۔[1]

پارسل، رسائل وغیرہ کا ڈاک میں ضائع ہوجانا

آج کل خرید و فروخت کے لئے بکثرت ڈاک اور پارسل وغیرہ کے نظام سے مدد لی جاتی ہے اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ راستہ میں وہ چیز ضائع ہوجاتی ہے رسائل و جرائد میں آئے دن ایسا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا؟ بیچنے والا یا خرید کرنے والا؟

اس کا جواب ایک دوسرے مسئلہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ ڈاک کے محکمہ کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ خریدار کا وکیل سمجھا جائے گا کہ وہ اس کی طرف سے خریدار کو قبضہ دلانے کا وکیل تھا۔ اگر وہ خریدار کا وکیل ہے تو خریدار ہی یہ نقصان اٹھائے گا، تاجر پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی اور اگر تاجر کا وکیل تھا تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا اور اسے نقصان کی تلافی کرنی ہوگی۔

مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے فتاویٰ میں اس مسئلہ میں ایک گونہ اضطراب ہے مولانا نے ایک جگہ اس کا ذمہ دار خریدار کو قرار دیا ہے[2] اور دوسری جگہ تاجر[3] کو اور دوسری رائے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ محکمہ ڈاک

[1] امداد الفتاوی: ۱۳۳/۳، سوال ۱۶۹
[2] امداد الفتاوی، ترتیب جدید: ۱۳۴/۳ سوال ۱۷۳
[3] امداد الفتاوی، ترتیب جدید: ۱۳۴/۳ سوال ۱۸۱

تاجر کا وکیل ہوتا ہے۔

راقم الحروف کی رائے ہے کہ اگر خریدار بذریعہ پارسل سامان طلب کرے یا اس کی اجازت دے تو اب محکمہ ڈاک کی حیثیت خریدار کے وکیل کی ہوگی اور خریدار نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اور اگر خریدار کے علم واطلاع کے بغیر خود تاجر ڈاک سے بھیج دے تو اب محکمہ ڈاک تاجر کی طرف سے وکیل ہوگا اور نقصان کا ذمہ دار وہ ہوگا۔

رسائل وجرائد کے مسئلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے دوبارہ رسالہ دینے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کی ہے اور عام عرف کے مطابق ڈاک سے بھیجنے کی بات کہی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محکمہ ڈاک کو اپنا وکیل قرار دینا نہیں چاہتا بلکہ اس کو خریدار کا وکیل قرار دیتا ہے جس کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ بری الذمہ ہو جائے اور اگر اس نے ضائع ہو جانے پر دوبارہ بھیجنے کا وعدہ کیا ہے جیسا کہ بعض رسائل کے ایڈیٹر اعلان کرتے ہیں تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ محکمہ ڈاک کو اپنا وکیل سمجھتے ہیں اس لئے وہ دوبارہ رسالہ بھیجنے کے ذمہ دار ہوں گے۔ دوسرے علماء سے بھی اس بارے میں تحقیق کر لینی چاہئے۔ واللہ اعلم

خرید وفروخت میں تاجر کا کچھ زیادہ دینا

بعض علاقوں میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ تاجر سامان حوالہ کرنے کے بعد اپنی طرف سے کچھ دیا کرتا ہے۔ مختلف جگہوں پر اس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں تاجر سے مطالبہ کرنا یا زبردستی اس سے لینا جائز نہیں کیوں کہ خرید وفروخت میں آدمی اتنے ہی مال کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے جو باہم طے پایا ہے۔ ہاں اگر تاجر خود اپنی طرف سے کچھ دے دے تو مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس بات کو درست قرار دیا ہے کہ تاجر بطور خود سودے میں کچھ اضافہ کر دے:

”يجوز للمشتری أن يزيد للبائع في الثمن ويجوز للبائع أن يزيد للمشتری في المبيع ويجوز ان يحط من الثمن.“[1]

ترجمہ: ”خریدار کے لئے جائز ہے کہ تاجر کے لئے قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور بیچنے والے کو درست ہے کہ خریدار کے لئے سودے میں کچھ اضافہ کر دے یا قیمت میں کچھ کمی کر دے۔“

فرضی بیع

آج کل ”فرضی بیع“ کی صورت بھی مروج ہے، یعنی خرید وفروخت مقصود نہیں ہوتی البتہ کسی مصلحت سے اظہار کیا جاتا ہے کہ ہم دونوں نے باہم خرید وفروخت کا معاملہ کیا ہے۔ اس صورت میں بیع نہیں ہوتی یعنی خریدار

[1] مختصر القدوری: ص ۸۱، باب المرابحة والتوليه

اس شئی کا مالک نہیں ہوتا بلکہ وہ حسب سابق اصل مالک ہی کی ملک میں باقی رہے گی البتہ یہ بات اسی وقت ثابت ہوسکتی ہے جب یا تو دونوں کو اس کا اقرار ہو یا اس خفیہ معاہدہ پر کوئی دوسرا شرعی ثبوت موجود ہو۔

فقہ کی اصطلاح میں اس طرح کے معاملہ کو "بیع تلجیہ" کہا جاتا ہے:

"التلجية هي العقد الذي ينشئه لضرورة امر فيصير كالمدفوع اليه وانه على ثلاثة اضرب احدها أن يكون في نفس المبيع وهو أن يقول لرجل اني اظهر اني بعت داري منك وليس بيع في الحقيقة يشهد على ذالك ثم يبيع في الظاهر فالبيع باطل."[1]

تَرجَمہ: "تلجیہ وہ معاملہ خرید وفروخت ہے جس کو کسی ضرورت کی بناء پر کیا جائے جیسا کہ اس کو اس پر مجبور کردیا گیا ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں جن میں سے ایک صورت یہ ہے کہ خود بیع میں یہ بات پیش آئے، اس طرح کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہے میں ظاہر کروں گا کہ میں نے اپنا مکان تم کو فروخت کردیا ہے حالاں کہ حقیقت میں خرید وفروخت مقصود نہ ہوگی۔ اس (خفیہ معاہدہ) پر گواہ بنالے پھر بہ ظاہر فروخت کرے تو بیع باطل ہوگی۔"

تالاب میں مچھلی کی بیع

ہمارے زمانے میں تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا معاملہ کثرت سے رائج ہے۔ جس میں بعض دفعہ معاملہ شریعت کے مقررہ اصولوں کے خلاف طے پاتا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے احکام اچھی طرح سمجھ لئے جائیں۔ کسی چیز کو فروخت کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: اول یہ کہ جو چیز بیچی جارہی ہو وہ بیچنے والے کی ملکیت ہو۔ یہ تو ظاہر ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کی حوالگی اور سپردگی ممکن ہو اگر وہ فی الحال اس کے حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی۔ مثلاً بھاگے ہوئے جانور یا کسی گم شدہ سامان کو فروخت کیا جائے کہ گو وہ اپنے اصل مالک ہی کی ملکیت ہے لیکن بروقت اس کو حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے۔

مچھلی کے سلسلہ میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مچھلی اس شخص کی ملک میں داخل ہے اور وہ باآسانی اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہے تو اب اس کی خرید وفروخت درست ہوگی۔ اگر وہ اس کی سپردگی پر قادر نہ ہو یا ابھی اس کا مالک ہی نہ ہوا ہو تو خرید وفروخت کا معاملہ جائز نہ ہوگا۔

مچھلی کا مالک بننے کی تین صورتیں ہیں: اول یہ کہ مچھلیوں کی نشوونما کے لئے اس کو بطور خاص کسی نے

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۱۰۱/۳

تالاب میں رکھا ہو، تو اب اس مچھلی اور اس کی نسل کا وہی مالک قرار پائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ مچھلی تو اس نے نہ ڈالی ہو لیکن مچھلیوں کے تالاب میں لانے یا آنے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی تدبیر کی ہو۔ اب اس تالاب یا حوض میں آنے والی مچھلیوں کا مالک وہی ہوگا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کر کے اسے اپنے برتن میں محفوظ کر لے۔ چوتھی صورت جس میں آدمی مچھلی کا مالک نہیں ہو پاتا ہے یہ ہے کہ کسی کا تالاب ہو، اس میں ازخود مچھلیاں آجائیں، اس کی سعی و کوشش کو اس میں کوئی دخل نہ ہو، یہاں محض یہ بات کہ تالاب اس کی زمین میں واقع ہے اس بات کے لئے کافی نہیں کہ اس کو ان مچھلیوں کا مالک قرار دیا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے محض اس بات کو کہ پرندہ کسی کے کھیت میں بچہ یا انڈا دے دے اس بات کے لئے کافی نہیں سمجھا ہے کہ اس زمین کا مالک ان بچوں اور انڈوں کا بھی مالک ہو بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھا لے وہی اس کا مالک ہے:

"إذا أفرخ طيرفي أرض رجل فهو لمن أخذه، وكذا اذا باض فيها."[1]

مچھلی کے بآسانی مقدور التسلیم ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ شکار کے بعد وہ کسی برتن میں محفوظ کر لے، جیسا کہ عام طور پر ہوا کرتا ہے یا مچھلی کو کسی ایسے چھوٹے گڑھے میں رکھے جس سے نکالنا آسان اور سہل ہو۔

اب ظاہر ہے کہ جن صورتوں میں آدمی مچھلی کا مالک ہی نہ ہو، اس میں تو خرید وفروخت درست ہی نہیں ہے اور جب مچھلی کا مالک ہو جائے تب بھی اسی وقت درست ہوگی جب اوپر ذکر کی گئی دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت پائی جائے۔

اوپر جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔ حافظ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے ہدایہ کی شرح "فتح القدیر" میں ان کو لکھا ہے اور ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے۔ یہاں بھی عبارت نقل کی جاتی ہے:

"أنه اذا دخل السمك في حظيرة فأما أن يعدها لذالك أولافغی الأول يملكه وليس لأحد أخذه ثم ان أمكن أخذه بلاحيلة جازبيعه لانه مملوك مقدور التسليم والالم يجز لعدم القدرة على التسليم وفي الثاني لايملكه فلا يجوز لعدم الملك الا أن يسد الحظيرة اذا دخل فحينئذ يملكه ثم إن أمكن أخذه بلا حيلة جازبيعه والا فلا وان لم يعدها لذالك لكنه أخذ ه وأرسله فيها ملكه فان امكن أخذه بلا حيلة جازبيعه لانه مقدور التسليم أو بحيلة لم يجز لانه

[1] الهداية: ۸۸/۳

وان کان مملوکا فلیس مقدور التسلیم."[1]

ترجمہ: "مچھلی جب گڑھے میں داخل ہوتو یا تو اس نے اس کو اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہوگا یا نہیں۔ پہلی صورت میں وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ اور کسی کو اس کے لینے کا حق نہ ہوگا، پھر اگر کسی وسیلہ و ذریعہ کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا بھی درست ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ملک میں بھی ہے اور اس کی حوالگی بھی ممکن ہے ورنہ درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے دوسری صورت میں چوں کہ وہ اس کا مالک نہیں بنتا اس لئے اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی سوائے اس کے کہ گڑھے میں مچھلی داخل ہونے کے بعد وہ اس کا راستہ بند کر دے، اب وہ اس کا مالک ہو جائے گا پھر اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر اس نے گڑھا تو خود نہیں بنایا لیکن مچھلی لے کر اس میں چھوڑی تو اب بھی وہ اس کا مالک قرار پائے گا اور اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع جائز ہو جائے گی اس لئے کہ اس کی حوالگی ممکن ہے اور اگر اس کے حوالہ کرنے میں دشواری ہو تو اب یہاں بھی بیع جائز نہ ہوگی کیوں کہ وہ اس کی ملک میں تو ہے لیکن اس کا حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔"

ناموں کا رجسٹریشن

ناموں کے رجسٹریشن کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی ادارہ اپنے نام کو قانوناً محفوظ کر لیتا ہے۔ اب دوسروں کے لئے اس نام سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس کو اصطلاح میں گڈول (GOOD WILL) کہا جاتا ہے۔

اس طرح حق محفوظ کرنا درست ہوگا کیوں کہ اس سے اپنے مفادات کا تحفظ کیا جا سکتا ہے۔ عوام کو دھوکہ دہی سے بچایا جا سکتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو دوسرے لوگ اس نام کا استحصال کر کے اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں اور عوام کو دھوکہ بھی دے سکتے ہیں کہ لوگ جس کمپنی کی مصنوعات کو پسند کرتے ہوں اس کا نام لے کر نقلی اور اس سے کمتر مال ان کو دیا جائے۔

چوں کہ اس سے تجارتی منفعت بھی حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام

---

[1] شامی: ۱۰۶/۴

''عطرستان یا گلشن ادب'' رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جب کہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت مقصود ہے تو ''گڈول'' کا معاوضہ لینا جائز ہے۔[۱]

چٹ فنڈ (CHITFUND)

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک خاص رقم متعین ہوتی ہے، چند افراد اس کے ممبر بنتے ہیں۔ وہ مقررہ تناسب کے مطابق ہر ماہ رقم ادا کرتے ہیں اور مجموعی رقم ہر ماہ قرعہ اندازی یا باہمی اتفاق رائے سے کسی ایک کو دے دی جاتی ہے۔ مثلاً دو ہزار کی چٹھی ہو، دس آدمی شریک ہوں تو دس ماہ تک ہر شخص دو سو روپے جمع کرے گا اور ہر ماہ کسی ایک کو یکمشت یہ رقم مل جایا کرے گی۔

یہ صورت مباح ہے، اس لئے کہ اس کے نادرست ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ جو شخص مدت کی تکمیل سے پہلے چٹھی کی رقم حاصل کرتا ہے اس کی حیثیت مقروض کی ہے اور دوسرے ارکان کی قرض دہندہ کی۔ قرض دینے والا اس کو ایک مدت کی مہلت دیتا ہے، اس طرح کہ اس پر کوئی نفع حاصل نہیں کرتا، یہ نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ انسانی ہمدردی اور اسلامی اخلاق کا تقاضا بھی ہے۔

لیکن آج کل چٹ فنڈ کی بعض ایسی صورتیں بھی چل پڑی ہیں جن میں ارکان میں سے کوئی جلد رقم حاصل کرنے کی غرض سے خسارہ برداشت کر لیتا ہے اور چٹھی کی متعینہ رقم سے کم لے لیتا ہے۔ اس طرح اس کے حصہ کی جو رقم بچ رہتی ہے وہ کمیشن کے طور پر تمام شرکاء میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ یہ صورت ناجائز اور سود میں داخل ہے۔ اس لئے کہ کمیشن کی صورت میں قرض دینے والوں نے اپنے قرض پر نفع اٹھایا اور قرض دے کر مقروض سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے اور ''ربوٰ'' میں شامل ہے۔

روپیہ بھنانے میں بٹّہ لے لینا

روپیہ بھنانے میں دونوں فریق کی طرف سے رقم ہوتی ہے۔ البتہ ایک شخص بڑی رقم کا سکہ یا نوٹ دیتا ہے اور دوسرا اسی قیمت کے چھوٹے سکے یا نوٹ۔ یہاں نوٹ کا کاغذ یا سکہ کا وہ معدنی ٹکڑا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی قانونی قدر و قیمت اور حیثیت مقصود ہوتی ہے۔ اس لئے فقہ کی اصطلاح میں یہ ''ثمن'' کی بیع ''ثمن'' سے ہوئی جس کو ''بیع صرف'' کہا جاتا ہے۔

بیع صرف میں اصول یہ ہے کہ کسی فریق کی طرف سے کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اگر ایک کی طرف سے زیادہ

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کا مقالہ ''حقوق کی خرید و فروخت''

اور دوسرے کی طرف سے کم ہو تو سود اور ربوٰ پیدا ہو جائے گا جو حرام ہے۔ لہٰذا روپے بھناتے ہوئے اس میں سے کچھ بٹہ کاٹ لینا قطعاً جائز نہیں ہے اور سود میں داخل ہے۔

اشیاءِ ضروریہ کا نرخ مقرر کرنا اور اس سے زیادہ میں فروخت کرنا

مارکیٹ میں اشیاءِ ضروریہ کی خریداری کو آسان بنانے اور قیمت پر کنٹرول قائم رکھنے کے لئے حکومت کی جانب سے بعض اوقات اشیاء کا نرخ متعین کردیا جاتا ہے اور دوکاندار اسی قیمت پر سامان فروخت کرنے کے پابند ہوتے ہیں، حکومت کے اس طرح کے اقدام کو فقہاء نے خصوصی حالات میں جائز قرار دیا ہے، چنانچہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولا یسعر الحاکم الا اذا تعدی الا رباب عن القیمة تعدیا فاحشا."[1]

ترجمہ: "حاکم اشیاء کا نرخ متعین نہیں کرے گا سوائے اس کے کہ تاجر حضرات قیمت میں غیر معمولی اضافہ کردیں۔"

تاجروں کے لئے اس متعینہ نرخ کی پابندی واجب ہے اور اس سے زیادہ قیمت لینا مکروہ ہے، اسی لئے فقہاء نے عدول حکمی کرنے والوں کی سرزنش اور قید وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] ...... تاہم اگر اس نے زیادہ قیمت میں سامان فروخت کیا تو یہ رقم اس کے لئے جائز وحلال ہوگی، عالمگیری میں ہے:

"فان سعر فباع الخباز باکثر مماسعر، جازبیعه."[3]

ترجمہ: "پس اگر حکومت کی طرف سے متعین نرخ سے بڑھ کر نان بائی نے قیمت لے لی تو بھی خرید وفروخت جائز ہوگی۔"

بیعانہ کی رقم کا حکم

خرید وفروخت کا معاملہ طے ہونے کے بعد بطور سند ووثیقہ کے خریدار بیچنے والے کو متعینہ قیمت کا ایک حصہ دے دیتا ہے جسے عرف میں "بیعانہ" کہا جاتا ہے، فقہ کی اصطلاحی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مشتری کی جانب سے ثمن کے بعض حصہ پر قبضہ دلانا ہے، اس میں کچھ حرج نہیں۔

لیکن اس کی مروجہ صورت کہ اگر بعد کو خریدار نے نہ لیا تو اس کی یہ رقم سوخت اور کالعدم ہو جائے، درست نہیں ہے۔ حدیث میں اس کو "بیع عربان" کہا گیا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"نهی عن العربان أن یقدم الیه شیء من الثمن فان اشتری حسب عن الثمن

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۵۶/۵ [2] دیکھئے ردالمحتار: ۱۹۶/۴ [3] هندیه: ۱۰۳/۳

والا فهوله مجانا وفيه معنى الميسر."[1]

ترجمہ: "حضور ﷺ نے بیع عربان سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بائع کو ثمن کا کچھ حصہ دیا جائے کہ اگر اس نے خرید لیا تو وہ قیمت میں محسوب ہوگا اور نہ خریدا تو بائع کو وہ رقم مفت حاصل ہو جائے گی، اس میں جوا پایا جاتا ہے۔"

اگر خرید و فروخت کا معاملہ طے پاچکا تھا اور پختہ ہو گیا تھا تو خریدار کے لئے ضروری ہے کہ پوری قیمت دے کر وہ سامان لے لے یا دونوں باہمی آمادگی سے اس طرح معاملہ کو ختم کر دیں کہ کوئی کسی سے کچھ نہ لے اور بیعانہ کی رقم واپس کر دے اور اگر خریدار نے یہ رقم دینے کے ساتھ ساتھ مہلت بھی لے لی تھی تو خریدار کو تین دنوں کے لئے غور و فکر کا موقع حاصل رہے گا جسے "خیارِ شرط" کہتے ہیں۔ اس مدت میں اس کو معاملہ کے ختم کر دینے یا برقرار رکھنے کا مکمل اختیار ہوگا، اگر معاملہ ختم کر دے تو بیعانہ کی رقم واپس کر دینی ضروری ہوگی اور اگر یہ مدت گزر گئی تو اب معاملہ پختہ ہو گیا اور خریدار کو مکمل قیمت دے کر متعلقہ شئی خرید کر لینی چاہئے۔ چوں کہ عام طور پر خریدار سے رقم ادا کرنے کی جو مدت طے پاتی ہے، وہ تین دنوں سے زیادہ ہی ہوتی ہے، اس لئے اس میں "خیار نقد" سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے جس کے قائل حنفیہ اور حنابلہ ہیں[2] خیار نقد کی مدت عام فقہاء کے نزدیک تو وہی تین دن ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں جو مدت باہم طے کر لی جائے اس کا اعتبار ہوگا اور اگر مدت مقررہ پر قیمت ادا نہیں کی تو خود بخود معاملہ ختم ہو جائے گا۔ فی زمانہ بدعہدی اور وعدہ کے تغافل کے پیش نظر میرا خیال ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

بیع بہ شرطِ واپسی

آج کل شہروں میں بعض لوگ ایسا کرتے ہیں کہ جتنا روپیہ قرض لینا یا دینا ہوتا ہے مقروض اپنا مکان قرض دینے والے کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے کہ وہ جب قرض ادا کر دے گا تو اپنا مکان واپس لے لے گا اور پھر وہ مکان بدستور اس کی ملک میں آجائے گا۔

فقہاء کے یہاں اس کو "بیع بالوفا" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شریعت کے اصول کے مطابق اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جو تقاضائے بیع کے خلاف ہو تو درست نہیں ہوتی۔ یہاں چوں کہ اس معاملہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ ایک مدت کے بعد وہ شئی واپس کر دینی ہوگی اور یہ بیع کے اصول اور تقاضوں کے خلاف ہے۔ اس لئے بیع درست نہیں۔ البتہ عملاً اس بیع کی صورت بالکل رہن کی سی ہے اور فقہاء نے بھی ایک طرف اس کے

---

[1] حجة الله البالغة: ۱۰۰/۲ [2] الفقه الاسلامي وادلته: ۵۲۴/۸

غیر معمولی تعامل اور دوسری طرف فقہی قباحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو رہن کی حیثیت سے جائز رکھا ہے۔
اب اس معاملہ کو رہن قرار دینے کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ وہ شخص جو خریدار ہے اس کا مالک نہیں ہوگا، اصل مالک بائع ہے۔ اس طرح خریدار کے لئے زمین یا مکان وغیرہ فروخت ہو تو حق شفعہ اصل مالک ہی کو ہوگا اس خریدار کو جس کی حیثیت دراصل رہن رکھے گئے مال کے امین کی ہے اور جسے فقہ کی اصطلاح میں مرتہن سے تعبیر کیا جاتا ہے اس سے استفادہ کا کچھ حق نہیں ہوگا۔

"البيع الذى تعارفه أهل زمننا إحتيالا لربا وسموه بيع الوفاء وهورهن فى الحقيقة لايملكه ولا ينتفع به الاباذن مالكه وهو ضامن لما أكل من ثمرة وأتلف من شجرة."[1]

تَرجَمَہ: "وہ بیع جس کا آج کل ہمارے زمانے میں سود سے بچنے کے لئے حیلہ کیا جارہا ہے اور اسے بیع وفا کہا جاتا ہے درحقیقت رہن ہے جس کا خریدنے والا نہ مالک ہوتا ہے اور نہ اس سے نفع اٹھا سکتا ہے۔"

ذخیرہ اندوزی

ذخیرہ اندوزی کو عربی میں احتکار کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے سختی سے منع فرمایا ہے۔[2]
"ذخیرہ اندوزی کرنے والا ملعون ہے۔"
چنانچہ خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس پر خاص نظر رکھتے کہ لوگ ذخیرہ اندوزی کر کے بازار کو گراں نہ کریں۔ سیدنا عمر بسا اوقات بازار میں اس کی نگرانی کیا کرتے تھے۔[3] حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مقام سے گزرے اور ایک ذخیرہ اندوز تاجر کا مال دیکھا تو اسے نذر آتش کرادیا۔[4]
فقہاء نے بھی اسے مکروہ بلکہ حرام قرار دیا ہے[5] ...... اس لئے کہ اس کی وجہ سے بازار گراں ہوتا ہے اور عام لوگوں کے لئے ضروریاتِ زندگی کا حصول دشوار ہو جاتا ہے، اکثر فقہاء کے یہاں یہ ذخیرہ اندوزی صرف غذائی اشیاء اور حیوانات کے چارے میں ممنوع ہے، غیر معمولی حالات میں امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ہی اشیاء ضروریہ میں احتکار حرام ہے اور یہی رائے امام ابو یوسف کی ہے[6] ...... غالبًا یہ رائے زیادہ

---

[1] ردالمحتار: ٣٤٦/٤　　[2] الفتاوىٰ الهنديه: ١٠٣ فصل فى الاحتكار
[3] مؤطا امام مالك ص: ٢٦٩.٧٠ باب الحكرة والتربص عن عمر بن الخطاب
[4] كنزالعمال مع مسند احمد: ٢٣٧/٢　　[5] دیکھئے: بدائع الصنائع: ١٢٩/٥، المغنى: ١٥٣/٤
[6] الفقه الاسلامى وادلته: ٥٨٦/٤

قرین صواب ہے[۱]......اس ذخیرہ اندوزی کی مدت "۴۰" دن متعین کی گئی ہے یعنی ۴۰ دنوں تک مال کا روک رکھنا تا کہ گراں فروشی کا موقع فراہم ہو سکے، احتکار ہے اور ممنوع ہے[۲] یہاں تک کہ فقہاء نے حکومت اور انتظامیہ کو اس بات کا حق دار گردانا ہے کہ وہ ضروری سمجھے تو بالجبر ایسا مال نکال کر فروخت کرادے۔[۳]

اسمگلنگ

مختلف ممالک اپنے ملک کے معاشی مصالح کے پیش نظر دوسرے ملکوں کی برآمدات پر پابندی عائد کردیتے ہیں کہ ان کے آنے کی وجہ سے ملکی مصنوعات اور ان کی نکاسی کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس کی خلاف ورزی اور اسمگلنگ کا کاروبار درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک تو یہ اس معاہدہ کی خلاف ورزی ہے جو اس ملک کا شہری ہونے کے لحاظ سے اس کے قانون کے احترام کے سلسلہ میں ضروری ہے۔ دوسرے اس طرح وہ پوری قوم اور باشندگان ملک کو اپنی حرکت کے ذریعہ نقصان پہنچاتا اور زیر بار کرتا ہے جو غیر اسلامی ہونے کے علاوہ غیر انسانی حرکت بھی ہے۔

معاشی مصالح کے پیش نظر اس قسم کی پابندیوں کی گنجائش ہے۔ اس کی نظیر "تلقی جلب" اور "بیع حاضر للبادی" ہے، جس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ تلقی جلب سے مراد یہ ہے کہ باہر سے آنے والے تجارتی قافلہ کے شہروں میں آنے سے پہلے ہی کوئی شخص جا کر ان سے غلہ خرید لے اور شہر میں آکر اس سے زیادہ میں فروخت کردے اور "بیع حاضر للبادی" یہ ہے کہ شہر کا تجربہ کار تاجر دیہات کے تاجر سے کہے کہ میں شہر کے نرخ سے آگاہ ہوں، میں تمہارے لئے فروخت کرادوں[۴] گا......رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے[۵]......کیوں کہ اس کی وجہ سے گرانی بڑھتی ہے اور اس شہر کے باشندوں کو زک پہنچتی ہے، یہی مضرت اسمگلنگ سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ غیر ملکی مصنوعات کی آمد کی وجہ سے اس ملک کی صنعت اور یہاں کا معاشی توازن بگڑتا اور متاثر ہوتا ہے۔

تجارت میں شیئر کی ایک خاص صورت

بعض عرب ممالک میں یہ قانون بنا دیا گیا ہے کہ دوسرے ممالک کے لوگ وہاں کے کسی مقامی باشندہ کی شرکت سے ہی تجارت کر سکتے ہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ مکمل تجارت تنہا انہیں کی ہو۔ اس قانونی طریقہ کی تکمیل

[۱] والاحتکار یحرم فی غیر الطعام ایضا عند الضرورة عند المالکیة وابی یوسف من الحنفیة (انظر: الفقه الاسلامی وادلته للزحیلی: ۵۸۶/۳) وفیما اری هذا هوالحق واوفق باطلاق النصوص

[۲] بدائع: ۱۲۹/۵ [۳] الفتاویٰ الهندیه: ۱۰۳/۳ فصل فی الاحتکار [۴] المغنی: ۱۵۲/۴، ۱۵۰ بذل المجهود: ۲۶۸/۴

[۵] ترمذی عن ابن مسعود رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۲۳۲/۱ باب ماجاء فی کراهیة تلقی البیوع، ابن ماجه عن ابن عمر رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۱۵۷/۱ باب عن تلقی الجلب، نسائی عن ابی هریره: ۲۱۵/۲ باب التلقی

کے لئے جب بیرونی باشندے تجارت کرتے ہیں تو وہ برائے نام اپنے کاروبار میں کسی مقامی باشندہ کا نام بھی شریک کار کی حیثیت سے دیتے ہیں تاکہ قانونی طور پر ان کو اس کی اجازت حاصل ہو جائے اور معاوضہ کے طور پر سالانہ یا ماہانہ ان کو کوئی متعینہ رقم دے دیا کرتے ہیں۔

یہ صورت درست نہیں ہے۔ اصل تاجر اس طرح رشوت دیتا ہے اور یہ کوئی ایسی مجبوری اور ضرورت نہیں ہے جس کی وجہ سے رشوت کی اجازت دی جائے اور دوسرا فریق جو "برائے نام" شریک ہے، کے حق میں بھی یہ رشوت اور غصب کا مال ہے۔

صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس مقامی باشندے کو بھی باضابطہ شریک کیا جائے اگر وہ اس کے لئے آمادہ نہ ہو تو اصل تاجر اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ اس کو قرض دے اور معاملہ میں شریک بنالے، پھر نفع میں جو تناسب سمجھے مقرر کر لے۔

دودھ بینک

❶ اسلام اصولی طور پر اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایک خاتون اپنے بچے کے علاوہ دوسرے بچوں کو دودھ پلائے۔ حدیث کی کتابوں میں بکثرت اس کی نظیریں ملتی ہیں، اور نکاح میں حرمت رضاعت کے تمام احکام اسی اصول پر مبنی ہیں۔

❷ اس قسم کے منظم بینک قائم کرنے میں دو مسئلے پیدا ہوں گے۔ ایک تو دودھ کی خرید کا اور دوسرا دودھ کی فروخت کا۔ اس پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ دودھ پلانے والی دودھ پلائی کی اجرت لے سکتی ہے، اور اس کی بھی خود قرآن مجید میں صراحت موجود ہے کہ جو اپنے بچوں کو دودھ پلوائیں چاہئے کہ اس کی اجرت ادا کریں، فقہاء نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔[1]

لیکن بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔ احناف کے یہاں دودھ کے اجزائے انسانی میں سے ہونے کی وجہ سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی[2]...... البتہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں دودھ کی بیع درست ہے اور یہی رائے امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔

"ومن ذالك قول الشافعي واحمد بجواز بيع لبن المرأة مع قول ابى حنيفة ومالك لايجوز بيعه."[3]

حنابلہ اور شوافع اجارہ پر قیاس کرتے ہیں اور احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اجارہ میں دودھ کا عوض نہیں ہے بلکہ اس کے عمل کا معاوضہ ہے۔

[1] خلاصة الفتاوى: ۱۴۷/۳ الفصل الثامن فى استيجار الظئر [2] هدايه: ۵۵/۳ [3] الميزان الكبرى: ۷۴/۲

اس طرح امام شافعی واحمد رَحِمَہُمَااللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اس کی اجازت ہوگی امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں جائز نہیں اور حنفیہ کا نقطۂ نظر فطرت سے ہم آہنگ، عقل کے تقاضوں کے مطابق اور نصوص کے موافق ہے۔

بینک ڈرافٹ وغیرہ کا شرعی حکم

آج کل بڑی رقوم کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی کے لئے چک، ڈرافٹ اور پوسٹل منی آرڈر وغیرہ کو آسانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا تعامل اس درجہ ہے کہ اس سے گریز بھی مشکل ہے۔ بہ ظاہر اس پر ''سفتجہ'' کی صورت صادق آتی ہے۔ جسے بعض فقہاء نے ناجائز اور بعض نے مکروہ قرار دیا ہے۔

''سفتجہ'' یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو قرض دے اور کسی شہر میں جہاں جانا ہے۔ وہاں قرض وصول کرلے تاکہ راستہ کے خطرات سے محفوظ رہ سکے اور پرامن طور پر اس کو یہ رقم مل جائے۔ اس کے لئے کبھی یہ صورت بھی اختیار کی جاتی تھی کہ ایک آدمی ایک شہر میں کسی سے ایسی رقم لے لیتا اور دوسرے شہر میں جہاں اس کا کاروباری رفیق موجود ہوتا، وہاں وہ یہ رقم صاحبِ مال کو ادا کردیتا۔ علامہ مجدالدین فیروز آبادی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وهي ان تعطى مالا لرجل له مال في بلد تريد ان تسافر اليه فتاخذ منه خط لمن عنده المال في ذالك البلد ان يعطيك مثل مالك الذى دفعته اليه قبل سفرك."[1]

تَرْجَمَہ: ''وہ یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو جس کا مال کسی اور شہر میں ہو۔ تمہارا مقصود یہ ہو کہ وہاں کا سفر کرو چنانچہ تم اس سے اس شخص کے نام ایک تحریر لو جس کے پاس اس دوسرے شہر میں اس کا مال ہو کہ وہ تم کو اتنا ہی مال دے دے جتنا مال تم نے اس کو اپنے سفر سے پہلے دیا تھا۔''

اب اگر چک، ڈرافٹ وغیرہ کی صورت پر غور کیا جائے تو یہ صورت پوری طرح صادق آتی ہے۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ سفتجہ اس وقت مکروہ ہوگا جب صاحبِ مال معاملہ میں بہ حیثیت شرط اس بات کو داخل کردے کہ وہ یہ قرض فلاں دوسرے شہر میں ادا کرے گا۔ یا عرف میں یہ بات اتنی عام ہوگئی ہو کہ اس کا مقصد ومنشاء ہی یہی سمجھا جاتا ہو، تب یہ سفتجہ مکروہ ہوگا[2]..... مذکورہ مروجہ طریقوں میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے۔

لیکن یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ مکہ میں تاجروں سے نقد قرض لے لیا کرتے تھے اور کوفہ اور بصرہ میں ادائیگی کا تحریری وثیقہ لکھ دیتے تھے۔[3] علامہ ابن تیمیہ بھی اس کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔[4]

---

[1] القاموس المحيط: ١٩٤/١ [2] الفتاوىٰ الهنديه: ١٣٦/٣

[3] المبسوط: ٣٦.٣٧/١٤ [4] فتاوىٰ ابن تيميه: ٥٣٠.٥٣١/١٩

موجودہ دور میں جہاں یہ ایک کاروباری ضرورت بن گئی ہے۔ مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز اور درست قرار دیا جائے جیسا کہ منی آرڈر کے سلسلے میں ہندوستان کے اکابر علماء نے جواز کی شکل پیدا کی ہے۔

تحریر اور فون کے ذریعہ خرید وفروخت

خرید وفروخت جس طرح زبان کے ذریعہ ہوسکتی ہے اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے ذریعہ بھی کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ بیچی جانے والی چیز اور اس کی قیمت تحریر کے ذریعہ مناسب طور پر متعین کردی جائے اور معاملہ میں ایسا ابہام باقی نہ رہے کہ آئندہ نزاع کا اندیشہ رہ جائے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس صورت میں خریدی اور بیچی جانے والی چیز سونے چاندی کے قبیل سے نہ ہو یا دونوں کی جنس ایک نہ ہو کہ ہم جنس چیزوں کی خرید وفروخت میں سامان اور قیمت پر ایک ہی مجلس میں قبضہ ہو جانا ضروری ہے۔

تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کی بابت علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ویکون بالکتابة من الجانبین فاذا کتب اشتریت عبدك فلانا بکذا وکتب الیه البائع قد بعت فهذا بیع." [1]

تَرجَمَہ: ''اور خرید وفروخت کا معاملہ فریقین کی جانب سے تحریری شکل میں ہوسکتا ہے تو اگر خریدنے والے نے یہ لکھ دیا کہ میں نے اتنے میں تیرے فلاں غلام کو خرید لیا اور بیچنے والے نے بھی تحریری شکل میں اپنی رضامندی کا اظہار کردیا تو اس معاملہ پر بیع کا اطلاق ہوگا۔''

جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے اسی طرح ٹیلی فون کا حکم بھی ہوگا، اس لئے کہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں میں قریبی مماثلت اور یکسانیت پائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اسی طرح فیکس کے ذریعہ بھی خرید وفروخت کا معاملہ جائز ہوگا۔ فی زمانہ فون، فیکس اور مراسلت کے ذریعہ بیرون ملک اور اندرون ملک ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے وہ جائز ودرست ہے۔

نمک لگائے ہوئے چمڑے کی خرید وفروخت

بحمد اللہ چمڑے کی تجارت میں آج بھی مسلمانوں کا بہتر تناسب ہے، چمڑا اگر ایسے جانور سے حاصل کیا گیا ہو جس کو شرعی طور پر ذبح کیا گیا تھا تب تو کوئی قباحت نہیں، ایسے چمڑے پاک اور قابل خرید وفروخت ہیں۔ لیکن اگر مردار کے چمڑے ہوں تو گوشت کی طرح یہ چمڑے بھی ناپاک ہیں اور ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، مسلمان

---

[1] ردالمحتار: ۴/۵۱۲، ط: کراچی

تاجران چرم کے لئے یہ پہلو ہندوستان کے ماحول میں خاصا دشوار ہے، کیوں کہ ایک کثیر تعداد مشرکین کے ذبیحوں سے حاصل ہونے والے چمڑوں کی ہوتی ہے، اس لئے مسلمان تاجران چرم کو چاہئے کہ ایسے چمڑوں کو اولاً ان کے مالک سے کچھ اجرت لے کر نمک لگادیں اور پھر انہیں خرید کرلیں، کیوں کہ مردار کے چمڑے بھی دباغت سے پاک ہو جاتے ہیں اور دباغت کے لئے نمک کا لگانا کافی ہے، دار قطنی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"استمتعوا بجلود الميتة اذاهي دبغت تراباكان اور مادا اوملحا او ماكان بعد ان يزيد صلاحه."[1]

تَرْجَمَہ: "مردہ جانوروں کے ایسے چمڑوں سے فائدہ اٹھاؤ جن کو مٹی، راکھ یا نمک یا کسی اور شئ سے دباغت دے دی جائے بشرطیکہ اس سے اس کے باقی رہنے کی صلاحیت بڑھ جائے۔"

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"ثم الدباغ هو مايمنع عودالفساد الى الجلد عند حصول الماء فيه والدباغ على ضربين حقيقي و حكمي فالحقيقي هو ان يدبغ بشيء له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحي الشجروالملح وما اشبه ذالك."[2]

تَرْجَمَہ: "دباغت ایسے عمل کا نام ہے کہ پانی لگنے کے بعد چمڑا دوبارہ خراب نہ ہو۔ دباغت کی دو قسم ہے۔ دباغت حقیقی، دباغت حکمی۔ دباغت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز سے دباغت دی جائے جس کی کوئی قیمت ہو۔ جیسے شب، قرظ، عفص، انار کے چھلکے، درخت کی کھال، نمک یا اسی طرح کی دوسری چیزوں سے دباغت کے عمل کو انجام دیا جائے۔"

مخدرات کا استعمال اور خرید و فروخت

جو چیزیں نشہ نہ پیدا کرتی ہوں، لیکن صحت کے لئے مضرت رساں ہوں اور ان کا استعمال انسان کو ان کا خوگر بنا دیتا ہو، آج کل ان کو "مخدرات" کہا جاتا ہے، ظاہر ہے ایسی چیزوں کا استعمال جائز نہیں اور صحت جسمانی کے ساتھ کھلواڑ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ایک گران قدر نعمت ہے، ایسی چیزوں کا خرید و فروخت کرنا بھی جائز نہیں، اور اس کی قیمت قریب بہ حرام ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے یہ اصول بتایا ہے کہ:

"ان ماقامت به المعصية بعينه يكره بيعه تحريما، والا فتنزيها فليحفظ تو

---

[1] ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی معروف بن حسان مجہول ہے، اس لئے یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ (فتح القدير: ۹۵/۱)

[2] البحر الرائق: ۹۹/۱

فیقا."[1]

ترجمہ: "جس چیز کا بعینہ گناہ میں استعمال کیا جارہا ہے اس کی خرید وفروخت مکروہ ہوگی اور جس کا استعمال تبدیلی کے بعد گناہ ہو تو اس کی خرید وفروخت مکروہ ہے۔"

اسی لئے فقہاء نے تمباکو وغیرہ کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے:

"ویمنع من بیع الدخان وشربه."[2]

ترجمہ: "تمباکو کی خرید وفروخت اور اس کا استعمال دونوں ممنوع ہیں۔"

سرکاری راشن زیادہ قیمت میں فروخت کرنا

حکومت عوام کو کم قیمت میں بعض اشیاء ضرور یہ کی فراہمی کے لئے راشننگ نظام قائم کرتی ہے اور مخصوص ڈیلروں کو یہ سامان حوالہ کرتی ہے، تاکہ عوام وہاں سے یہ اشیاء خرید کر سکیں۔ اخلاقی انحطاط اور زوال اس درجہ ہو چکا ہے کہ تجار اس قسم کی اشیاء بچانے کی کوشش کرتے ہیں یا تو حق داروں کو کسی بہانہ سے محروم کرتے ہیں، یا کسی نے اپنا راشن نہیں لیا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور غیر قانونی راستہ سے اسی کو زیادہ قیمت میں فروخت کر دیتے ہیں۔

یہ صورت قطعاً جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں ڈیلرس محض حکومت کے وکیل ہیں، اصل فروخت کنندہ حکومت ہے، لہٰذا حکومت نے جب ایک قیمت متعین کر دی ہے کہ اس سے زیادہ میں فروخت نہ کیا جائے اور یہ بھی متعین کر دیا ہے کہ کن اشخاص کے ہاتھ کتنا فروخت کیا جائے، تو اب ڈیلرس قانوناً اور شرعاً اس کے پابند ہیں، نہ اس کی خلاف ورزی جائز ہے اور نہ اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال۔

صرف نمونہ دکھا کر خرید وفروخت

کارخانوں میں جو اشیاء بنائی جاتی ہیں، وہ چوں کہ مشین یا بنے ہوئے فریم پر بنتی ہیں، اس لئے ان کی مصنوعات کو فروخت کرتے ہوئے نمونہ دکھانے پر اکتفا کر دیا جاتا ہے اور خریدار اسی کو دیکھ کر سامان کا آرڈر دیتا ہے، فقہاء نے خریدار کو، اگر اس نے سامان نہ دیکھا تھا۔ سامان دیکھنے کے بعد اس معاملہ کے رد کر دینے کا اختیار دیا ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں "خیار رؤیت" کہا جاتا ہے، موجودہ حالات میں سوال یہ ہے کہ کیا ایسی مصنوعات کو دیکھنے کے بعد جو اسی نمونہ پر بنی ہوئی ہوں خریدار کے لئے اس معاملہ سے دستبردار ہو جانے کا اختیار حاصل ہوگا؟ اگر واقعی خریدار کو یہ اختیار دیا جائے تو مال تیار کرنے والے کو خاصی دقت اور نقصان کا سامنا

[1] در مختار علی هامش الرد: ۲۷۷/۵ [2] ردالمحتار: ۲۹۵/۵

ہوگا۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ نمونہ کو دیکھ لینا پورے مال کو دیکھ لینے کے درجہ میں ہے اور خریدار کے لئے اس سے دستبردار ہونے کی گنجائش نہیں[1] ہدایہ میں ہے:

"فان كان لاتتفاوت آحادها كالمكيل والموزون و علامته ان يعرض بالنموذج يكفي برؤية واحد منها الااذا كان الباقي أردا ممارأى فحينئذ يكون له الخيار[2]"

ترجمہ: "خرید وفروخت کی جانے والی اشیاء کے افراد میں اگر قدر و قیمت کا قابل لحاظ فرق نہ ہو جیسے ناپی تولی جانے والی چیزیں۔ اوراس کی علامت یہ ہے کہ ان کا نمونہ پیش کیا جائے تو ایک کو دیکھ لینا کفایت کر جائے گا لیکن اگر بقیہ دیکھے ہوئے نمونہ کے مقابلہ میں کمتر نکل گئے تو ایسی صورت میں معاملہ کو رد کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔"

پس اگر نمونہ کے مطابق مال ہو تو خریدار اس کو رد نہیں کرسکتا اور اگر سامان نمونہ سے کمتر درجہ کا ہے تو عیب کی بناء پر واپس کرسکتا ہے۔

گارنٹی کے ساتھ فروخت

اپنی مصنوعات کو فروغ دینے اور گاہکوں کی ترغیب کے لئے آج کل یہ صورت مروج ہے کہ خریدار کو ایک مدّت تک سامان کی صلاح و مرمت کا تیقن دیا جاتا ہے، یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ شریعت نے خرید وفروخت میں کسی اضافی شرط کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اسی کا تقاضا یہ ہے کہ اس قسم کی گیارنٹی کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز قرار پائے، لیکن فقہاء کے نزدیک شریعت کی اس ممانعت کا منشاء امکانی نزاع کا دروازہ بند کرنا ہے اور جو شرطیں معروف و مروج ہوجاتی ہیں، وہ نزاع کا باعث نہیں بنتی ہیں لہٰذا ایسی شرطوں کو جائز اور قابل عمل قرار دیا گیا ہے صاحب ہدایہ ایسی شرطوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الا ان يكون متعارفا.[3]"

ترجمہ: "لیکن اگر وہ مروج ہو تو جائز ہے۔"

پس مصنوعات کے ساتھ گارنٹی دینا اور اس سے فائدہ اٹھانا دونوں ہی جائز ہیں

ریشم اور شہد کے کیڑوں کی خرید وفروخت

کیڑے مکوڑے اور حشرات الارض بھی اس زمانہ میں "متاع خرید وفروخت" بن گئے ہیں، ان کی پرورش

---

[1] الاشباه والنظائر: لابن نجيم: ص٧٩ [2] هدايه: ٣٦/٣ [3] هدايه مع الفتح: ٤٤٢/١

بھی کی جاتی ہے اور ان کے ذریعہ ریشم، شہد اور بعض ادویہ حاصل کی جاتی ہیں، ریشم کے کیڑے، شہد کی مکھیاں اور سانپ اس سلسلہ میں خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں، ابتداءً فقہاء نے ان کی خرید وفروخت کو منع کیا تھا کہ بہ ظاہر یہ نفع آور نہ تھے اور جن اشیاء میں نفع پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو، وہ نہ مال ہیں اور نہ ان کی خرید وفروخت کا کوئی فائدہ ہے، لیکن جوں جوں اس طرح کی اشیاء قابل انتفاع ہونے لگیں اور ان سے معاشی مفاد متعلق ہوتا گیا، فقہاء نے ان کی خرید وفروخت کی بھی اجازت دے دی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات موجود ہیں:

"ویباع دود القزای الابریسم وبیضه ای بزره وهو بزر الفیلق الذی فیه الدود والنحل المحرزوهو دودالعسل وهذا عند محمد و به قالت الثلاثه وبه یفتی[1]۔"

ترجمہ: "اور ریشم کے کیڑوں کو بیچنا جائز ہے اور اس کیڑے کے بیضہ یعنی بیج کی بھی فروخت ہوسکتی ہے۔ بیضہ سے مراد وہ خول ہے جس میں ریشم کے کیڑے پرورش پاتے ہیں، گرفت میں لائی ہوئی شہد کی مکھی کی خرید وفروخت بھی جائز ہے۔ یہ امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا مسلک ہے ائمہ ثلاثہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا بھی یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔"

"یجوز بیع الحیات اذا کان ینتفع بها للأدویة وماجاز الانتفاع بجلده أو عظمه أی من حیوانات البحر أوغیرها۔"[2]

ترجمہ: "سانپوں کی خرید وفروخت جائز ہے جب کہ ان سے ادویہ تیار کی جاتی ہوں نیز بحری و بری جانوروں میں سے جن کی کھال اور ہڈی قابل انتفاع ہے۔ ان کی خرید وفروخت بھی درست ہے۔"

اس لئے فی زمانہ جن کارآمد حشرات کی خرید وفروخت مروج ہوجائے ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔

فضلہ کی خرید وفروخت

موجودہ زمانہ میں کھاد کے لئے انسانی اور حیوانی فضلہ کا استعمال کیا جاتا ہے بلکہ یہ طریقہ زمانہ قدیم ہی سے مروج ہے، اسی بناء پر اب اس کی خرید وفروخت بھی ہونے لگی ہے، چوں کہ اب ان فضلات سے گیس بھی پیدا کی جارہی ہے، اس لئے توقع ہے کہ اس کی تجارتی اہمیت میں بھی اضافہ ہوجائے گا۔ ہر چند کہ اصولی طور پر شریعت ناپاک اشیاء کو مال تصور نہیں کرتی، اس لئے اس کی خرید وفروخت کو بھی منع کرتی ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات کو سامنے رکھا جائے تو صاف اندازہ ہوتا ہے کہ ناپاک اشیاء کی خرید وفروخت کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس کا استعمال ممکن نہیں، اگر اس کے استعمال کی صورت نکل آئے تو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا اور اس کی خرید و فروخت بھی۔ چنانچہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا بیان ہے:

[1] درمختار: ۱۲۴/۴ [2] ردالمحتار: ۱۲۴/۴

"والصحیح عن الا مام ان الا نتفاع بالعذرة الخالصة جائز ...... یجوز بیع الخالصة."[1]

تَرجَمَہ: "حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا صحیح قول یہی ہے کہ فضلہ خالص سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور فضلہ خالص کی خرید و فروخت بھی درست ہے۔"

اور "فتاویٰ عالمگیری" میں ہے:

"ویجوز بیع السرقین والبعر والا نتفاع بهما."[2]

تَرجَمَہ: "گوبر اور لید کی خرید و فروخت اور ان سے انتفاع جائز ہے۔"

قسطوں پر سامان کی فروخت

آج کل قسطوں پر سامان کو فروخت کرنے کا رواج عام ہوگیا ہے خریدنے والے کو بھی اس میں سہولت ہوتی ہے اور بیچنے والا بھی ادائیگی میں تاخیر کو ملحوظ رکھ کر قیمت کسی قدر بڑھا کر لیتا ہے، اس طرح کی خرید و فروخت میں نقد کی قیمت کم اور ادھار کی زیادہ ہوتی ہے۔ یہ صورت جائز ہے[3] ...... البتہ معاملہ طے کرتے ہوئے ان امور کا خیال رکھنا چاہئے:

1. معاملہ نقد یا ادھار میں سے کسی ایک نوعیت پر قطعیت کے ساتھ طے کر لیا جائے
2. ادھار جو قیمت مقرر کی جائے وہ بھی ایک اور مقرر و طے شدہ ہو۔
3. اگر خریدار مقررہ وقت پر پیسہ ادا نہ کر پائے تو تاخیر کی وجہ سے قیمت میں مزید اضافہ نہ کیا جائے، اگر تاخیر مزید کی وجہ سے پھر قیمت بڑھادی جائے تو یہ حرام ہوگا اور سود متصور ہوگا۔

شیئرز کی خرید و فروخت

آج کل حصص یعنی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت ایک اہم اور مالی اعتبار سے نفع آور کاروبار بن گیا ہے، حصص کبھی تو براہِ راست کمپنی سے خریدے جاتے ہیں، کبھی ایجنسیوں کے واسطے سے لئے جاتے ہیں اور کبھی شخصی طور پر لوگ اپنا خرید کیا ہوا حصہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں۔ یہ تینوں ہی صورتیں جائز اور درست ہیں۔ پہلی اور تیسری صورت میں براہِ راست مالک سے حصہ خریدی گا۔ دوسری صورت میں اگر ایجنٹ خرید کر شیئرز فروخت کر رہا ہے تو مالک سے خریداری عمل میں آئی اور اگر اس نے خرید نہیں کیا تھا تو اس کی حیثیت کمپنی کے وکیل کی ہوگئی ان تمام صورتوں میں شیئرز کے مالکان یا تو خود شیئرز پر قبضہ کر چکے ہیں یا کمپنی کے مینیجر اور

---

[1] البحر الرائق: ۱۹۹/۸ [2] فتاویٰ الهندیه: ۶۲/۳ [3] مجمع الانهر: ۷۸/۲، ردالمحتار: ۱۷۷/۴

منتظمین نے وکالۃً اس کی طرف سے شیئرز کی اصل ملکیت پر قبضہ کیا ہے۔

کسی چیز کی خرید وفروخت کے لئے ضروری ہے کہ فروخت کنندہ یا تو خود اس کا مالک ہو یا مالک کی طرف سے فروخت کرنے کا وکیل ہو اور یہ دونوں باتیں یہاں متحقق ہیں۔ پھر یہ بھی ذہن نشین رہے کہ شیئر کی خرید و فروخت اس روپئے کی خرید وفروخت نہیں ہے جس کی دستاویز خریداران حصص کو حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ یہ اس سامان کا وثیقہ اور اس سامان کی خرید وفروخت ہے جس کی ابتدائی قیمت کمپنی نے دس روپے یا اس سے کم وبیش مقرر کی تھی، پس جب شیئرز کی فروخت بنیادی طور پر سامان کی خرید وفروخت ہے نہ کہ نقد رقم کی، تو اب اس کو کسی قدر فرق کے ساتھ بھی فروخت کیا جائے اور اصل قیمت میں کتنی ہی کمی بیشی کے ساتھ بیچا جائے، سود کا تحقق نہیں ہوگا۔

ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ آج کل شیئر مارکٹ میں جس قیمت پر حصص فروخت کئے جاتے ہیں، اس کا حقیقی قیمت سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا، مصنوعی طریقوں کے ذریعہ شیئرز کی قیمتیں بہت بڑھا دی جاتی ہیں اور بعض دفعہ اسی نسبت سے قیمتیں اتر تی بھی ہیں، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی کمپنی کے حصص کی طلب بڑھ جاتی ہے اور اس کی قیمت چڑھنے لگتی ہے تو لوگ اس کو نفع خیز اور ثمر آور سمجھ کر گراں قیمتوں میں خرید لیتے ہیں۔ اس طرح مصنوعی طریقوں سے قیمتوں کا بڑھانا یقیناً درست نہیں اور اسی کو فقہ وحدیث کی اصطلاح میں ''نجش'' کہا جاتا ہے۔ لیکن اس فعل کے مکروہ ہونے کے باوجود اگر کوئی شخص دھوکہ دے کر خرید وفروخت کر ہی لے تو یہ خرید وفروخت جائز اور نافذ ہوتی ہے۔

پس جب اصولی طور پر شیئرز کی خرید وفروخت جائز ٹھہری تو اب حکم کا مدار کمپنی کی نوعیت پر ہوگا۔ اگر کمپنی جائز کاروبار کرتی ہو تو اس کا شیئر خریدنا جائز ہوگا۔ کمپنی کے اصل مالکان مسلم ہوں یا غیر مسلم؟؟ اور اگر وہ ناجائز اور غیر شرعی کاروبار کرتی ہو جیسے شراب سازی مجسمہ سازی وغیرہ تو اس کے حصص خریدنا جائز نہ ہوگا۔ **هذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب**

دو ملکوں کی کرنسیوں کا نقد ادھار تبادلہ

دو ملکوں کی کرنسی نوٹ کو ہمارے زمانہ کے علماء نے دو علاحدہ جنس قرار دیا ہے اور چوں کہ یہ ناپی یا تولی جانے والی چیز نہیں اور قدر و قیمت میں کافی تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ان کو ایسی چیز بھی شمار نہیں کیا جاسکتا جو شمار کی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں باہم کوئی قابل لحاظ تفاوت نہیں، (عددی متقارب) اس لئے اب دو ملکوں کی کرنسیاں ''جنس'' اور ''قدر'' ہر دو لحاظ سے مختلف ہیں اور ایسی دو چیزوں میں نقد و ادھار تبادلہ ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ

جائز ہے کہ ایک ملک کی کرنسی کا دوسرے ملک کی کرنسی سے اس طرح تبادلہ کیا جائے کہ ایک کی طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو۔ دوسرے اس وقت ایک ملک سے دوسرے ملک کو وہاں کی کرنسی منتقل کرنے کے جو قانونی وغیر قانونی طریقے ہیں، ان سب میں یہ صورت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف سے رقم پہلے ادا کی جاتی ہے اور دوسرے ملک کی رقم کا یا تو صرف چیک اور ڈرافٹ دست بدست طے پاتا ہے یا وہ رقم بعد کو ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے عملاً بین ملکی تبادلہ رقوم میں اس سے بچنا دشوار ہے۔

فقہاء کی ان تصریحات سے بھی اس کے جائز ہونے کا اشارہ ملتا ہے:

"واما السلم في الفلوس عددا فجائز عندابي حنيفة وابي يوسف."[1]

ترجمہ: "فلوس میں بیع سلم تعداد کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز ہے۔"

"بيع الفلوس بالدراهم ليس بصرف."[2]

ترجمہ: "دراہم کے ساتھ فلوس بیچنا بیع صرف نہیں ہے۔"

اگر ایک کرنسی میں معاملہ طے پایا اور اسی کے مساوی دوسری کرنسی دی گئی تو کس کا اعتبار ہوگا؟

مختلف ملکوں کے سکّوں کی قیمت میں ہونے والے اتار چڑھاؤ کی وجہ سے ایک نیا مسئلہ یہ پیدا ہو گیا ہے کہ بعض اوقات مثلاً ایک شخص ایک لاکھ ہندوستانی روپئے قرض مانگتا ہے، اس وقت دس ہزار ریال ایک لاکھ ہندوستانی روپئے کے مساوی ہوتے ہیں، قرض دہندہ دس ہزار ریال حوالہ کردیتا ہے، اب جب قرض کی ادائیگی کا وقت آیا تو فرض کیجئے کہ ہندوستانی ایک لاکھ روپئے نو ہزار ریال کے مساوی ہو گئے ہیں یا کسی شخص نے ایک سامان ہندوستانی پچاس ہزار روپئے میں خرید کیا اور اس وقت کے مروج نرخ کے لحاظ سے پانچ ہزار ریال ادا کر دیئے، پھر جب سامان پر قبضہ کرنے کا وقت آیا تو ہندوستانی روپئے کی قیمت سابقہ نرخ کے مقابلہ میں بڑھ یا گھٹ گئی تھی، تو سوال یہ ہے کہ اب پہلی صورت میں قرض دہندہ دس ہزار ریال وصول کرے یا نو ہزار ریال اور دوسری صورت میں اگر قیمت بڑھ گئی ہو تو فروخت کنندہ اور گھٹ گئی ہو تو خریدار کو مزید ریال کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا یا نہیں؟...... جو لوگ بیرون ملک مقیم ہیں، وہ لوگ اکثر اوقات اس سے دو چار ہوتے رہتے ہیں۔

میرے خیال میں اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ معاملہ کس ملک کی کرنسی پر طے پایا تھا؟ وہ کرنسی اصل ہوگی

[1] بدائع الصنائع: ۲۰۸/۵ [2] المبسوط: ۲۴/۱۴

اور اس کے مقابل دوسری کرنسی کی قیمت میں جو اتار چڑھاؤ ہوگا اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ دونوں معاملات اصل میں ہندوستانی روپے پر طے پائے تھے، اس لئے ہندوستانی روپے ہی معتبر ہوں گے، اگر اس نے ریال کی شکل میں روپے ادا کئے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے معاملہ کے دوسرے فریق کو اپنی طرف سے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس ریال کو بھنا کر اس کے ذریعہ اپنی مطلوبہ چیز حاصل کرلے۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے "قرش" کے ذریعہ خرید و فروخت کا ایک جزئیہ نقل کیا ہے جس سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

"ثم ان انواع العملة المضروبة تقوم بالقروش فمنها مايساوى عشرة قروش و منها اقلّ و منها اكثر فاذااشترى بمائة قرش فالعادة انه يد فع ماارادا مامن القروش أومما يساويها من بقية انواع العملة من ريال اوذهب ولايفهم احد ان الشراء وقع بنفس القطعة المسماة قرشا بل هى اومايسا ويها من انواع العملة المتساوية فى الرواج المختلفة فى المالية."[1]

تَرجَمَہ: "ڈھلے ہوئے سکوں کی قیمت قروش سے لگائی جائے گی چنانچہ بعض سکہ دس قرش کے برابر ہوتا ہے اور کچھ سکے دس قرش سے کم ہوتے ہیں اور بعض اس سے زیادہ۔ پس اگر کسی نے سو قرش کے ذریعہ کوئی چیز خریدی تو عرف یہ ہے کہ یا تو اتنا ہی قرش ادا کرلے جو فریقین کا مقصود ہے یا دوسرے سکے مثلاً اتنا ہی ریال یا سونا جو اتنے قرش کی قیمت کا ہے۔ ایسے معاملہ میں کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا ہے کہ محض وہ ٹکڑا خرید کرنا مقصود ہے جس کو "قرش" کہتے ہیں۔ بلکہ وہ یا اس کے برابر کوئی اور سکہ جو مروج ہے گو مالیت میں مختلف ہے۔"

اجارہ و ذرائع معاش

فوٹو گرافی و مجسمہ سازی کا پیشہ

ذی روح کا مجسمہ بنانا اسلام میں قطعاً حرام ہے اور جمہور علماء اور محدثین کے نزدیک یہی حکم ذی روح تصاویر کا بھی ہے، فوٹو گرافی بھی تصویر کشی ہی ہے نہ کہ عکس سازی، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کی صنعت و حرفت اور

[1] ردالمحتار: ۲۹/٤

خرید و فروخت نیز اس کو ذریعہ معاش بنانا ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی ایک روایت میں اس کی صراحت موجود ہے[1]...... امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"وبيع الا صنام والصور المتخذة من الذهب والفضة وغير ها ثلاثة اوجه اصحها البطلان وبه قطع كثيرون."[2]

بالخصوص ایسی مورتیاں بنانا یا ایسی شخصیتوں کی تصویر کھینچنا جن کی پرستش کی جاتی ہو سنگین ترین گناہ ہے اس لئے کہ یہ نہ صرف گناہ میں بلکہ امورِ کفر میں براہ راست تعاون کرنے کے مترادف ہے۔ صلیب باوجود اس کے کہ تصویر نہیں ہے مگر چوں کہ عیسائی اسے مذہبی شعار کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اس لئے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کو توڑنے کا باضابطہ حکم دے دیا تھا۔

ہاں غیر ذی روح جیسے عمارتوں، پھلوں، پھولوں وغیرہ کی تصویریں بالاتفاق جائز ہیں۔ اس لئے ان کے بنانے اور اس صنعت کو ذریعہ معاش کی حیثیت سے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی جس روایت کا ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

آلاتِ موسیقی کی خرید و فروخت

آلاتِ موسیقی سے لذت اندوز ہونا اور گانا بجانا ناجائز اور حرام ہے۔ احادیث میں اس پر سخت وعیدیں آئی ہیں۔ اس لئے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ اسباب معصیت ہیں، ایسے آلات کے سلسلے میں فقہاء نے یہ اصول بتایا ہے کہ بعینہ ان آلات کا خریدنا اور بیچنا جائز نہیں البتہ ایسی چیزوں کا بیچنا درست ہے جو ترمیم و تبدیلی کے بعد آلات معصیت بن جاتے ہوں۔ مثلاً بانسری کا بیچنا درست نہیں ہے لیکن لکڑی کا بیچنا جائز ہے جس سے بانسری بنائی جاسکے۔ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"وعلم من هذا انه لايكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية والكبش النطوح و الحمامة الطيارة والعصيرو الخشب ممن يتخذ منه المعازف."[3]

تَرجَمَہ: "اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں ہے جس (کی ذات) سے معصیت نہ ہو۔ مثلاً گلوکارہ باندی، سینگ مارنے والا (تربیت یافتہ) مینڈھا، تیز اڑنے والی کبوتری، پھلوں کے

[1] بخاری عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ: ۲۹۶ باب التصاویر التی لیس فیھا روح و مایکرہ ذلک

[2] شرح مھذب: ۲۵۶/۹ [3] ردالمحتار، کتاب الکراھیة فصل فی البیع: ۲۵۰/۵

رس اور وہ لکڑی جس سے بانسری بنائی جاتی ہے۔"

اور خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"ولو آجر نفسه من ذمي ليعصر له فيتخذ خمرا يكره لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله في خمر عشرا ولو آجر ليعمل في الكنيسة فلا بأس به لانه ليس في عين العمل معصية ...... وفي كتاب الا شربة للامام السرخسي لابأس ببيع العصير ممن يتخذه خمرا و عند هما يكره.[1]"

ترجمہ: "اگر کسی ذمی کے پاس مزدوری کرے تا کہ اس کے لئے رس نچوڑے کہ اس کی شراب بنائی جائے تو حضور ﷺ کے ارشاد کی وجہ سے مکروہ ہوگا کہ شراب میں (اس کے متعلقات سمیت) دس آدمیوں پر خدا کی لعنت ہے اور اگر گرجا میں کام کرنے کے لئے ملازم ہوگا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ یہ کام بذات خود معصیت نہیں ہے...... اور امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی کتاب الاشربہ میں ہے کہ ایسے رس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں جس سے شراب بنائی جائے، ہاں صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مکروہ ہے۔"

نیز امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"آلات الملاهي كالمزمار والطنبور و غيرهما ان كانت بحيث لاتعد بعد الرض والحل مالالم يصح بيعها لانه ليس فيها منفعة شرعا."[2]

ترجمہ: "لہو ولعب کے ساز وسامان جیسے سارنگی اور ڈھول، اگر توڑنے اور کھول دینے کے بعد یہ مال شمار نہ ہوں تو ان کی فروختگی درست نہیں کیوں کہ شرعاً اس میں کوئی منفعت نہیں۔"

فلم اور ٹیلی ویژن کو ذریعہ معاش بنانا

فلم اگر ذی روح تصویروں پر مشتمل ہو یا اس کے ذریعہ غیر اخلاقی باتوں کی تشہیر کی جائے تو اس کا دیکھنا حرام ہے اور اس کا بنانا اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ اسی طرح اس کو دکھانا اور اس کو اپنے لئے ذریعہ معاش بنانا سنگین ترین گناہ ہے کہ یہ برائی ہی نہیں ہے بلکہ برائی کی دعوت دینا بھی ہے اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی بھی حرام ہے:

گزشتہ زمانے میں بعینہٖ فلم تو موجود نہیں تھی لیکن رقص ونغمہ کا سلسلہ تھا اور فقہاء نے اس کی اجرت کو حرام

[1] خلاصته الفتاوى: ٣٤٦/٤ كتاب الكراهية [2] شرح مهذب: ٢٥٦/٩

قرار دیا ہے۔ ابوالبرکات رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"ولا یجوز علی الغناء والنوح والملاهی."[1]

تَرْجَمَہ: "گانے بجانے، مردوں پر نوحہ کرنے اور لہو ولعب پر اجارہ جائز نہیں ہے۔"

فلم میں یہ مفاسد زیادہ قوت اور کثرت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس کے ذریعہ کسب معاش کی شناعت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

ٹی وی بھی اگر اس قسم کی تصویروں پر مشتمل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ ٹی وی سازی اور اس کی اصلاح و مرمت کا کام جائز ہونا چاہئے کیوں کہ ٹی وی اپنی اصل کے لحاظ سے آلہ لہو و لعب نہیں ہے، اس کو اصلاحی، تعلیمی، تربیتی اور سائنسی مقاصد کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اور جو چیز فی نفسہ برائی کے لئے نہ ہو مگر انسان برائی کے لئے اس کا استعمال کرلے فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے:

"وعلم من هذا انه لایکره بیع مالم تقم المعصیة به کبیع الجاریة المغنیة والکبش النطوح والحمامة الطیارة والعصیر والخشب ممن یتخذ منه المعازف."[2]

تَرْجَمَہ: "اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں ہے جس کی ذات سے معصیت نہ ہو مثلاً گلوکارہ باندی، سینگ مارنے والا (تربیت یافتہ) مینڈھا، تیز اڑنے والا کبوتر، پھلوں کے رس اور وہ لکڑی جس سے بانسری بنائی جاتی ہے۔"

اس لئے ٹی وی کی صنعت، تجارت اور اصلاح و مرمت جائز ہوگی۔ البتہ چوں کہ اب تک اس کا غالب استعمال شر کے لئے ہے اس لئے اس سے اجتناب ہی بہتر ہے۔

بینک کی ملازمت

سود میں خود ملوث اور مبتلا ہونا ہی گناہ نہیں ہے بلکہ اس کے کاروبار میں ممد و معاون ہونا بھی معصیت ہے۔ یوں تو تمام ہی گناہ کے کاموں میں اعانت ناپسندیدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**لا تعانوا علی الاثم والعدوان**"، لیکن خصوصیت سے سود کے متعلق آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی صراحت موجود ہے۔ حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے:

"لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم اٰکل الربوا ومؤکله وکاتبه و شاهدیه

---

[1] کنزالدقائق: ص ۳٦٤ [2] ردالمحتار کتاب الکراهیة فصل فی البیع: ۲۵۰/۵

وقال هم سواء.'' [1]

ترجمہ: ''رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے اور کھلانے والے اور اس کے کاتب نیز گواہوں سبھی پر لعنت کی ہے اور فرمایا کہ وہ سبھی برابر ہیں۔''

یہاں سود کے لکھنے والوں اور گواہوں پر حضور ﷺ کی لعنت سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ بینک کی ایسی ملازمت جس میں آدمی کسی ذمہ دارانہ عہدہ پر فائز ہو یا سودی معاملات لکھنے پڑتے ہوں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی حیثیت ربٰو کے کاتبین اور گواہوں کی ہوگئی اور ان کو حضور ﷺ نے نہ صرف یہ کہ ملعون قرار دیا ہے بلکہ سودخوروں کے مساوی قرار دیا ہے۔

ہاں ایسی ذمہ داریاں جن کا تعلق براہِ راست سودی کاروبار سے نہ ہو بلکہ وہ بینک کے دوسرے کام یا اس کی حفاظت پر ملازم ہوں، ان کے لئے اس ملازمت کا جاری رکھنا یا حاصل کرنا جائز ہے۔

یہ تو اصل حکم ہے لیکن ایسے شخص کے لئے جو معاشی اعتبار سے بالکل مفلوج ہو، کوئی دوسری ملازمت اور ذریعہ معاش حاصل نہ ہو اور ملازمت ترک کردے تو فاقہ کا اندیشہ ہو ایسے ملازمین بینک کو چاہئے کہ وہ موجودہ ملازمت پر قانع ہونے کی بجائے خوب متلاشی اور کوشاں رہیں کہ کوئی دوسرا جائز اور پاک ذریعہ معاش حاصل ہو جائے۔ ایک مجبوری کے بطور اسے کرتے رہیں اس لئے کہ اگر وہ یہ ملازمت بہ یک قلم ترک کردیں اور کوئی دوسری صورت سامنے نہ ہو تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ فقر وافلاس ان کو کسی اور گناہ میں مبتلا کردے۔

البتہ یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو اقتصادی اعتبار سے بالکل مجبور و بے بس ہوں، نہ یہ کہ تعیش اور راحت طلبی مقصود ہو۔

واللّٰہ یعلم بذات الصدور.

غیر اسلامی حکومت میں کلیدی عہدے

ایک اہم سوال یہ ہے کہ غیر اسلامی مملکت کے کلیدی عہدوں صدارت، وزارت، تحفظ و دفاع، عدلیہ اور رکنیت پارلیمنٹ پر فائز ہونا جائز ہوگا یا نہیں؟ جب کہ ایسی ملازمتوں میں سیکولر اور غیر مذہبی ریاست ہونے کے لحاظ سے اسلامی قانون اور منصوص احکام کے خلاف فیصلوں میں شریک ہونا اور اس کی تنفیذ کا ذریعہ بننا پڑے گا۔

اصولی طور پر ظاہر ہے کہ یہ بات جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی صیغہ کی محض ملازمت سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ وہ کسی گنہگارانہ اور خلاف شرع فیصلہ کا اور اس کے نفاذ اور ترویج کا ذریعہ بنے اور عملاً حاکمیت الٰہی کا انکار

[1] صحیح مسلم عن جابر: ۲/۲۷ باب الربا

کرے۔

مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر مسلمان ایسی ملازمتوں سے یکسر کنارہ کش اور سبکدوش ہو جائیں تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ اسلام کے بچے کھچے آثار اور مسلمانوں کے دینی، تہذیبی اور قومی مفادات کا تحفظ دشوار ہو جائے گا اور مسلمان اس مملکت میں سیاسی اعتبار سے مفلوج، تہذیبی اور مذہبی لحاظ سے مجبور اور اچھوت شہری بن کر رہ جائیں گے اس لئے اس اہم تر مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے عہدوں کو بھی قبول کیا جائے گا، بلکہ مصلحۃً ان کے حصول کی کوشش کی جائے گی۔ البتہ دل میں اس غیر اسلامی نظام کی طرف سے ایک چبھن، اس پر بے اطمینانی اور اسلام کی بالاتری کا احساس تازہ رہنا چاہئے اور موجودہ حالات کو ایک مجبوری کے طور پر گوارا کرتے رہنا چاہئے۔

اس کی نظیر حضرت یوسف علیہ السلام کا فرعون مصر کے خزانہ کی وزارت کی ذمہ داری قبول کرنا بلکہ اس کے لئے اپنے آپ کو پیش کرنا ہے۔

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں مثلاً زکوٰۃ کی تقسیم کا کام ایسے شخص کو لے لینا باعث اجر قرار دیا گیا جو عدل کے ساتھ اس کام کو کرسکتا ہو تا کہ ظلم سے تحفظ ہو سکے:

"ویو جر من قام بتوز یعها بالعدل ...... بان یحمل کل واحد بقدر طاقته لانه لو ترك تو زیعها الی الظالم ربما یحمل بعضهم مالا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر."[1]

ترجمہ: "ہاں وہ شخص ماجور ہوگا جو عدل کے ساتھ تقسیم کا فریضہ انجام دے کہ وہ ہر ایک پر اس کی طاقت کے بقدر لازم کرے اس لئے کہ وہ اس کی تقسیم کا کام کسی ظالم کو سونپ دے تو بسا اوقات وہ بعض لوگوں پر ان کی طاقت سے زیادہ لازم کردیں گے اور یہ ظلم بالائے ظلم ہو جائے گا۔ لہٰذا ایسے آدمی کا اس ذمہ داری کو قبول کرنا جو عدل کے ساتھ تقسیم سے واقف ہو۔ ظلم کو کم کرے گا اور اس لئے اجر کا حق دار ہوگا۔"

دینی کاموں پر اجرت

ہمارے زمانے کا ایک اہم مسئلہ دینی کاموں پر اجرت کا ہے دینی کاموں سے وہ خدمات مراد ہیں جو مسلمانوں ہی سے متعلق ہیں، بہ حیثیت مسلمان انجام دی جاتی ہیں اور دراصل اس کے نفع وضرر اور اس پر اجر و

[1] ردالمحتار قبیل باب المصرف من كتاب الزكوٰة: ۶۲/۲ ط: مکتبہ ماجدیہ پاکستان

ثواب اور اس سے غفلت و بے اعتنائی پر عذاب و عقاب کا علاقہ بھی آخرت ہی سے ہے۔

اخلاص اور ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ دنیا میں اس کی کوئی قیمت وصول نہ کی جائے۔ اگر ان خدمات کی بھی قیمت متعین کی جانے لگے تو آخر عبادت گاہوں اور تجارت گاہوں میں کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ ان ہی طاعات میں قرآن مجید اور علوم دینیہ کی تعلیم، امامت و اذان وغیرہ داخل ہے۔

لیکن اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ آج کے دور میں اگر آپ ''خادمین دین'' پر اس تعاون کا دروازہ بند کردیں اور گویا عملاً اس پر مجبور کردیں کہ وہ اپنے اہلِ حق کی ضروریات کی تکمیل اور کسبِ معاش کے لئے طلب مال کی اس ریس میں شریک ہو جائیں جو آج ہر بڑے چھوٹے کو دیوانہ کئے ہوئے ہے تو اس سے دین کا سخت خسارہ ہوگا۔ علومِ اسلامی کی تعلّم وتعلیم کا سلسلہ مسدود ہو کر رہ جائے گا۔ مساجد میں اوقاتِ نماز کی پابندی اور اہل ولائق ائمہ و موذنین کی فراہمی مشکل ہو کر رہ جائے گی اور اس طرح دین کے ایک تقاضہ کی تکمیل کر کے بہت سی مصلحتیں بھینٹ چڑھ جائیں گی۔

تصویر کے یہ دو رخ ہیں اور ضروری ہے کہ ان دونوں کو سامنے رکھ کر کوئی فیصلہ کیا جائے۔ پھر اس سلسلہ میں نصوص اور کتاب وسنت کی تصریحات بھی مختلف ہیں۔ بعض سے جواز معلوم ہوتا ہے اور بعض سے ناپسندیدگی کا اظہار اور اس کا نادرست ہونا۔ چنانچہ اسی بناء پر امام شافعی، امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعلیم قرآن پر اجرت لی جاسکتی ہے جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں کسی بھی کار طاعت پر اجرت لینا درست نہیں ہوگا اور نہ اس قسم کا اجارہ ہی صحیح ہوگا۔ یعنی اگر کسی شخص نے کسی سے اجرت پر یہ معاملہ طے کیا کہ وہ ایک ماہ اس کو قرآن مجید کی تعلیم دے اور بطور اجرت پچاس روپے لے لے۔ اول تو یہ معاملہ ہی صحیح نہ ہوگا کہ وہ ایک ماہ کے لئے اس کے یہاں جاکر اسے پڑھائے یہ ضروری نہیں۔ دوسرے اگر اس نے ایک ماہ پڑھا بھی دیا تو اس کی کوئی اجرت پڑھنے والے پر واجب نہ ہوگی۔

لیکن یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ سلفِ صالحین اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے زمانے میں علماء اور اربابِ افتاء کو اپنی ضروریات کی تکمیل اور زندگی گزارنے کے لئے بیت المال کی جانب سے وظائف، جاگیریں اور بڑی اعانتیں مقرر تھیں جس سے فراخی اور وسعت کے ساتھ ان کی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں خلافتِ راشدہ کے اختتام، مملکت کی اسلامی تعلیمات سے دوری اور ہولناک نیز خدا ناترس بادشاہوں کے علماء سے استغناء کی بناء پر یہ صورت ختم ہوگئی اور ان کے لئے بظاہر اپنی معاشی ضروریات کی تکمیل کے لئے کوئی سہارا باقی نہ رہا۔

ان حالات میں یہ بات ناگزیر ہوگئی کہ بڑی مصلحتوں کے تحفظ کے لئے دینی خدمات پر اجرت لینے کی

اجازت دی جاتی۔ چنانچہ فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ تعالیٰ کا مشہور قول ہے کہ میں تین چیزوں کو ناجائز سمجھتا تھا اور اسی کا فتویٰ دیتا تھا جن میں سے ایک تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ بھی تھا۔ مگر پھر تعلیم قرآن کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے اس کی اجازت دے دی[1] ...... مگر اس وقت تک یہ اجازت صرف تعلیم قرآن کی حد تک تھی، جیسا کہ صاحبِ کنز جو ساتویں صدی کے ہیں اور صاحب ہدایہ جو چھٹی صدی کے ہیں کی آراء سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر مختصر وقایہ کے مصنف نے جن کی وفات ۶۷۳ھ میں ہے تعلیم فقہ پر اجرت کو جائز قرار دیا یہاں تک کہ رفتہ رفتہ امامت، اذان اور ہر قسم کی دینی تعلیم کے لئے اجرت لینا درست اور جائز قرار پایا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے رسائل جو ''رسائل ابن عابدین'' سے معروف ہیں اس میں اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ، ابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالیٰ کی تمام منقول روایتیں اس پر متفق ہیں کہ طاعات پر اجیر رکھنا باطل ہے۔ لیکن ان حضرات کے بعد جو اہلِ تخریج و ترجیح گزرے ہیں انہوں نے تعلیم قرآن پر اجرت کے جائز ہونے کا فتویٰ ضرورۃً دے دیا اس لئے کہ پہلے معلموں کو بیت المال سے عطیات ملتے تھے جو کہ ختم ہو گئے پس اگر اجرت کے دینے اور لینے کو ناجائز کہا جائے تو قرآن کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے جس میں دین کا ضیاع ہے اس لئے کہ معلمین بھی تو کھانے کمانے کے محتاج ہیں۔ اصحاب تخریج و ترجیح ان حضرات کے بعد گزرے انہوں نے اذان واقامت کے بارے میں بھی جواز اجرت کا فتویٰ دے دیا اس لئے کہ یہ دونوں شعائر میں سے ہیں ضرورۃً ان دونوں کے بارے میں بھی اجرت لینا جائز قرار دیا ...... یہ ان لوگوں کے فتاویٰ ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے اصحاب کے بعد گزرے ہیں اور یہ انہوں نے اس یقین کے ساتھ دیا کہ اگر وہ حضرات بھی ان کے دور میں ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتے۔ تمام متون وشروح و فتاویٰ بالاتفاق اس بات کو نقل کرتے ہیں کہ مندرجہ بالا چیزوں کے علاوہ اور چیزوں پر اجرت لینا جائز نہیں اور اس کی علت، ضرورت بیان کرتے ہیں یعنی دین کے ضیاع کا خطرہ اور اس علت کی ان حضرات نے تصریح کر دی ہے۔[2]

اس کے علاوہ تعلیم قرآن پر اجرت کے جائز ہونے کی جو منصوص دلیلیں اور نظیریں ہیں وہ بھی بہت قوی ہیں اور منشاء دین سے قریب ہیں۔ اس کے برخلاف جو روایات تعلیم قرآن پر اجرت کے نادرست ہونے کو بتلاتی ہیں وہ عموماً مبہم ہیں اور اس مقصد میں بے غبار نہیں ...... ان کی تطبیق کی یہ شکل بہت بہتر ہے کہ جس سے جائز نہ ہونا معلوم ہوتا ہے ...... اس کو تقویٰ پر محمول کیا جائے اور یہ حکم ان علماء کے بارے میں ہو جو اس کے ضرورت مند نہ

[1] رسائل ابن عابدین۔ [2] رسائل ابن عابدین: ص ۱۳، ۱۴

ہوں اور اس سے مستغنی ہوں اور جہاں اجازت ہے وہ از روئے فتویٰ ہو اور ان لوگوں کے لئے ہو جو واقعی اس کے ضرورت مند ہیں۔ جیسا کہ بیہقی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی روایت میں ہے، جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ اجرت کی حق دار قرآن مجید ہے۔ "**احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب اللّٰه**"[1]

احناف رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں ناجائز ہونے کے باوجود چوں کہ ضرورۃً اس کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے ان ہی امور میں اجرت لینی درست ہوگی جو ایک طرف تو ایسی ضرورت ہو کہ اس کو نظر انداز کر دینے سے دین کی بڑی مصلحتوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، دوسری طرف وہ کام خود ایسا ہو کہ اس کے لئے مستقل وقت درکار ہو۔

تعطیلات اور رخصتوں کی تنخواہیں

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ مدرسین اور خادمینِ دین کو جن کا ہفتہ میں ایک دن تعطیل کا ہوتا ہے یا سال میں بعض طویل تعطیلات دی جاتی ہیں ان کی تنخواہیں دی جائیں گی یا نہیں؟

اس سلسلہ میں یہ اصول ذہن میں رکھنا چاہئے کہ مدرسہ کی انتظامیہ کی حیثیت عوام کی طرف سے وکیل اور نمائندہ کی ہوتی ہے اور مدرسین بالواسطہ عوام کے اجیر ہوتے ہیں۔ اس طرح چندہ دینے والے عام لوگ مدرسین کے لئے جتنے دنوں کی رخصت باتنخواہ اور عام تعطیل کو گوارہ کریں اتنے دنوں اساتذہ کے لئے اس کا حق حاصل ہے۔ یہی حال بیماری کی رخصت کا بھی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ہر چندہ دینے والے سے اس کی تحقیق اور اس پر رائے لینا دشوار ہی نہیں تقریباً محال ہے۔ ان حالات میں دراصل عرف و عادت کا اعتبار ہے اور عرف یہ ہے کہ مدرسہ کی بڑی تعطیلات عموماً مشہور ہیں اور باتنخواہ اتفاقی اور مرض کی وجہ سے رخصت کا ضابطہ بھی عام ہے اس کے باوجود عام مسلمان، مدرسوں کا تعاون کرتے ہیں اور اس پر اعتراض نہیں کرتے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انہیں یہ رخصتیں اور تعطیلات گوارہ ہیں۔ لہٰذا ان کا تنخواہ لینا اور دینا جائز ہوگا۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے "**العادة محكمة**" کے اصول کے تحت اسے جائز رکھا ہے اور یہی رائے علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی بھی ہے۔ اور فقیہ ابواللیث رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی بھی، فرماتے ہیں:

> "**حیث کانت البطالة معروفة فی یوم الثلاثاء والجمعة وفی رمضان والعیدین یحل الا خذ وکذالو بطل فی غیرمعتاد لتحریر درس الا اذانص الواقف علی تقیید الدفع بالیوم انذی یدرس فیه ...... قال الفقیه ابواللیث ان یاخذ**

[1] المیزان الکبریٰ: ۱۰۹/۲ کتاب الاجارہ، امام عبدالوہاب شعرانی کا رجحان بھی دونوں حدیثوں میں تطبیق دینے کی طرف ہے۔

الاجر من طلبة العلم في يوم لادرس فيه ارجوان يكون جائزا.''[1]

ترجمہ: ''جہاں منگل اور جمعہ کو نیز رمضان کی اور عیدین میں تعطیل رہا کرتی ہو ان دنوں کی تنخواہ لینا حلال ہے۔ ایسے ہی اگر خلاف عادت کسی دن درس قلم بند کرنے کے لئے فرصت دے دی تو بھی تنخواہ لے سکتا ہے سوائے اس کے کہ وقف کرنے والا صرف ان ہی ایام کی تنخواہ دینے کی قید لگا دے جس میں درس ہوا کرے...... فقیہ ابواللیث رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا کہ اگر استاد طلبہ سے ایسے دن کی اجرت بھی لے جس میں درس نہ ہوا ہو تو امید ہے کہ یہ جائز ہوگا۔''

ریلوے، بس ٹکٹ کی حیثیت

ریلوے، بس ٹکٹ وغیرہ کی حیثیت اجارہ کے وثیقہ کی ہے۔ یہ گویا اس بات کی سند ہے کہ ہم نے کرایہ ادا کر دیا ہے۔ اس لئے ہمیں سواری کرنے کا حق حاصل ہے۔ عام اجارہ میں اور اس میں صرف اس قدر فرق ہے کہ یہاں اجرت یعنی کرایہ پہلے وصول کر لیا جاتا ہے تاکہ نظم میں سہولت ہو۔

بس اور ریلوے میں اصل مالک اور ''آجر'' حکومت ہوتی ہے۔ مسافروں کی حیثیت کرایہ داروں اور ''مستاجروں'' کی ہے۔ ٹکٹ دینے والے حکومت کے وکیل ہوتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہے کہ حکومت نے بلا ٹکٹ سفر کی اجازت نہیں دی ہے تو اب کسی بھی صورت بلا ٹکٹ سفر کرنا درست نہیں۔ چاہے ریلوے اور بس کے سرکاری عہدہ دار بلا ٹکٹ چلنے کی اجازت ہی کیوں نہ دے دیں۔ ٹکٹ کے بغیر سفر سفرِ معصیت ہے اور گویا اس کی حیثیت غاصب کی ہے۔

کمیشن ایجنٹ

کمیشن ایجنٹ کا کاروبار ان دنوں کافی بڑھ گیا، تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ لیکن بنیادی طور پر دو نوعیت کے کاروبار کئے جاتے ہیں، کبھی تو ایجنٹ ایک سے مال خرید کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، مثلاً اینٹ پانچ سو روپئے لاری ہے، ایجنٹ آرڈر حاصل کر کے اینٹ لیتے ہیں اور اکثر اوقات بھٹی سے سیدھے اصل خریدار کے ہاں بھیج دیتے ہیں، خریدار کو اپنے مرکز سے بھی اسی قیمت میں اینٹ ملتی ہے۔ لیکن ایجنٹوں کو دس فی صد کم قیمت پر مل جاتی ہیں اور یہی اس کا نفع ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ احناف کے ہاں کسی بھی شئے کا بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جب پہلے خود اس کا قبضہ ہو جائے[2] ...... اس لئے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے

---

[1] ردالمحتار: ۳/۳۸ [2] بداية المجتهد: ۲/۱٤٤ الفصل الاول في ما يشترط فيه القبض.

سے منع فرمایا ہے۔[1]

منتقل ہونے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائی جانے والی اشیاء پہلے اپنی تحویل میں لے لی جائے ایجنٹ کا اپنی لاری پر اینٹ اٹھوالینا گویا اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لینا ہے۔ اس لئے اب اس کا نفع کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے۔ ہاں اگر وہ خریدار سے کہے کہ اپنی لاری لاکر اس مرکز سے اینٹ حاصل کرلو اور خود جاکر ان اینٹوں کو علاحدہ نہ کرائے، تو چوں کہ یہ قبضہ سے پہلے سامان فروخت کرنا ہے، اس لئے ایجنٹ کا یہ کاروبار درست نہ ہوگا۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایجنٹ صرف خریدار تیار کرتا ہے اور اس ترغیب کے عوض اس کو تاجر کچھ فی صد نفع دیتے ہیں یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ اس کی محنت اور ترغیب کی اجرت ہے جس کے جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

بینک کے لئے مکان کرایہ پر دینا

بینک ایک سودی کاروبار ہے، اس لئے اگر پہلے سے مقصد معلوم ہو تو خالص اس مقصد کے لئے مکان کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا کہ یہ معصیت میں ایک طرح کا تعاون ہے۔ ہاں اگر یوں ہی کسی نے کرایہ پر مکان لے لیا اور بعد کو اس میں بینک قائم کردیا۔ تو اب اس پر کوئی بار گناہ نہیں، امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں۔

"لا بأس بان يو اجر المسلم دارا من الذمي ليسكنها فان شرب فيها الخمر او عبد فيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق للمسلم اثم في شيء من ذالك لانه لم يو اجر ها لذالك والمعصية في فعل المستاجر دون قصد رب الدار فلا اثم علي رب الدار في ذالك"[2]

تَرجَمہ: "مسلمان، ذمی کو کوئی گھر رہائش کے لئے دے۔ اس میں مضائقہ نہیں۔ پھر اگر وہ اس میں شراب پئے، صلیب کی پرستش کرے یا سور داخل کرے، تو مسلمان کو ان کا کوئی گناہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس مقصد کے لئے نہیں دیا ہے۔ گناہ کرایہ دار کا عمل ہے اور اس کے اس عمل میں صاحب مکان کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے اس پر کوئی گناہ نہیں۔"

بعض فقہاء کے اقوال سے جواز بھی معلوم ہوتا ہے۔ مگر شریعت کا مزاج اسے قبول کرتا نظر نہیں آتا۔ واللّٰہ اعلم.

---

[1] موطا امام مالك عن عبدالله بن عمر رضي الله تعالى عنه باب العينة وما يشبهها وبيع الطعام قبل ان يستوفوا. [2] المبسوط: ۳۰۹/۱۶

مویشیوں میں بٹائی

آج کل مویشیوں میں بٹائی پر لین دین اور ادھیا پر دینے کا عام رواج ہے فقہاء حنابلہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے یہاں اس کی اجازت ہے[1] احناف رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے البتہ یہ حیلہ بتلایا ہے کہ اس کا آدھا حصہ پرورش کرنے والے کے ہاتھ فروخت کردے اور پھر اس کو قیمت سے بری الذمہ کردے، اس طرح جانور میں دونوں کی شرکت ہوجائے گی اور اس سے حاصل ہونے والے منافع دودھ اور بچوں میں دونوں شریک ہوجائیں گے۔

"والحیلة فی جوازه ان یبیع نصف البقرة منه بثمن و یبرئه عنه ثم مایامر باتخاذ اللبن و المصل فیکون بینهما و کذالو دفع الدجاج علی ان یکون البیض بینهما."[2]

ترجمہ: "اس کے جواز کے لئے حیلہ یہ ہے کہ جانور کا نصف پالنے والے کے ہاتھ فروخت کردے اور پھر قیمت معاف کردے، پھر دودھ اور گھی وغیرہ حاصل کرنے کا حکم کرے اور حاصل ہونے والی چیزیں دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گی اور ایسا ہی حکم ہوگا اگر مرغی کو اس شرط پر دیا ہو کہ انڈے دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گے۔"

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس تکلف کی بجائے موجودہ زمانہ میں عرف و رواج کی بنیاد پر حنابلہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں۔

"کتب الی بعض الاصحاب من فتاوی ابن تیمیة کتاب الاختیارات مانصه ولو دفع دابته او نخله الی من یقوم له، وله جزء من نمائه صح وهو روایة عن احمد"[3]

پس حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد ناجائز ہے، **کما نقل فی السوال عن العالمگیریة.** لیکن بنا بر نقل بعض اصحاب امام احمد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس تحرز احوط ہے اور جہاں ابتلاء شدید ہو توسع کیا جاسکتا ہے۔[4]

تعمیری معاہدات میں اخراجات غیر معمولی حد تک بڑھ جائیں

آج کل تعمیری کاموں میں پرفٹ کچھ رقم کے حساب سے معاملہ طے پاتا ہے بعض اوقات تعمیری سامان کی

[1] المغنی: ۷/۵ [2] هندیه: ۴/۴۴۵ [3] امداد الفتاوی: ۳/۳۴۳ "ترتیب جدید" [4] ج ۴/۸۰۵

قیمت میں اچانک غیر معمولی اضافہ ہوجاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں ٹھیکہ دار پر خسارہ برداشت کر کے کام کی تکمیل واجب ہے یا وہ یک طرفہ طور پر اجرت میں اضافہ کرسکتا ہے؟ بازار میں مسلسل اتار چڑھاؤ اور نشیب وفراز کی وجہ سے ان دنوں یہ مسئلہ خصوصی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاملہ بنیادی طور پر ''اجارہ'' ہے۔ اجارہ ایک ''لازمی معاملہ'' ہے جس سے عام حالات میں یک طرفہ طور پر سبکدوش نہیں ہوا جاسکتا۔ البتہ اعذار کی بناء پر اجارہ کا معاملہ ختم کیا جاسکتا ہے، ہدایہ میں ہے:

''وتفسخ الاجارة بالا عذار.''[1]

اگر معاہدہ کی تکمیل میں اتنا زیادہ خسارہ ہو، جو عام طور پر تجارت میں ہونے والے امکانی خسارہ سے نمایاں طور پر بڑھ جائے، تو یہ بجائے خود ایک عذر ہے اور اس کی وجہ سے یہ معاہدہ ختم کیا جاسکتا ہے۔ اگر تبدیل شدہ قیمتوں کے تناسب سے مالک اجرت میں اضافہ کے لئے تیار ہو تب تو معاملہ کو باقی رکھنا ہوگا اور اگر اس کے لئے تیار نہ ہو تو معاملہ فسخ کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

''ولو ادعى رجل انها بغبن فاحش فان اخبر القاضى ذو خبرة انها كذالك فسخها و تقبل الزيادة''[2]

ترجمہ: اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ اس معاملہ میں بہت زیادہ خسارہ ہے تو اگر قاضی کو کوئی ماہر آدمی بتلائے کہ معاملہ ایسا ہی ہے تو وہ اسے ختم کردے گا اور اجرت کی زیادتی قابل قبول ہوگی۔''

شامی میں ہے:

''والمراد أن تزيد الأجرة فى نفسها لغلو سعرها عندالكل، أما اذا زادت أجرة المثل لكثرة رغبة الناس فى استئجاره فلا.''[3]

ترجمہ: ''مراد ہر ایک کے نزدیک اس سے یہ ہے کہ قیمت کے چڑھاؤ کی وجہ سے خود اجرت میں اضافہ ہوا ہو۔ اگر اجرت مثل میں اضافہ اس لئے ہوا ہو کہ لوگ بہ کثرت اس کی طرف مائل ہونے لگے ہوں تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں۔''

جعلی سرٹیفکٹ پر ملازمت اور اس کی آمدنی

افسوس کہ فریب کاری اس درجہ کو آ پہنچی ہے کہ آج تعلیمی اسناد کی بھی خرید فروخت ہوتی ہے اور جعلی سرٹیفکٹ بھی ایک کاروبار بن گیا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسی سرٹیفکٹ کی بنیاد پر ملازمت حاصل کر لے تو گو اس کی یہ جعل

[1] هدايه مع الفتح: ۱۴۷/۹ [2] درمختار على بامش الرد: ۱۳/۵ [3] ردالمحتار: ۱٦/۵

سازی گناہ کبیرہ ہے اور وہ جھوٹ اور دھوکہ دہی کے دوہرے گناہ کا مرتکب ہے مگر اس کی کمائی ہوئی آمدنی حلال و جائز ہے کہ یہ اس کی محنت کی اجرت ہے، ایسا ممکن ہے کہ ذریعہ جائز نہ ہو اور کمائی جائز ہو، اس سلسلہ میں فقہ کا یہ جزئیہ قابل لحاظ ہے:

"ومهر البغي في الحديث هو أن يو اجر أمته على الزنا وما أخذه من المهر فهو حرام عند هما و عند الامام ان اخذه بغير عقد بان زنى بامته ثم أعطاها شيئافهو حرام لانه أخذه بغير حق، وان استاجرها ليزني بهاثم أعطاها مهر ها أوما شرط لها لا بأس بأخذه لانه أجرة فاسدة فيطيب له و ان كان السبب حراما."[1]

جاسوسی کی ملازمت

بعض دفعہ مسلمانوں کو ایسی ملازمتیں ملتی ہیں جن میں غیر مسلموں کی ظاہری وضع اختیار کرنی پڑتی ہے، خصوصیت سے ان لوگوں کا جو "جاسوسی" کے محکمہ سے تعلق رکھتے ہوں، کبھی دھوتی پہننی ہوتی ہے، قشقہ لگانا ہوتا ہے جو خالصۃً ہندو مذہبی عمل ہے۔ اس سے امکان بھر بچنے کی کوشش کرنی چاہئے، اگر یہی ملازمت میسر ہو اور اس کے سوا چارہ نہ ہو تو اس کو پیش نظر رکھے کہ غیر مسلموں سے مشابہت کا دو درجہ ہے، ایک ان کی قومی تہذیب میں مشابہت جیسے: دھوتی پہننا، دوسرے ان کے مذہبی شعائر میں مشابہت جیسے: قشقہ لگانا اور زنار پہننا، مشابہت کا پہلا درجہ نسبۃً خفیف ہے اور دوسرا درجہ نہایت شدید اور کفر یا قریب بہ کفر، تو کوشش کرے کہ پہلے درجہ کی مشابہت سے کام چل جائے، اگر یہ کافی نہ ہو تو بہ شدت مجبوری دوسرا درجہ بھی اختیار کرسکتا ہے۔ تاہم بہر صورت یہ وقتی اور عارضی فعل ہو، اسی کو اپنا مستقل طریقہ نہ بنالے۔

ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، ان کی صراحت سے اس سلسلہ میں روشنی ملتی ہے، فرماتے ہیں:

"ويكفر ...... بوضع قلنسوة المجوس على رأسه على الصحيح الالضرورة دفع الحراو البرد و بشد الزنار في وسطه الااذافعل ذالك خديعة في الجرب و طليعة للمسلمين."[2]

تَرجَمہ: "صحیح یہ ہے کہ سر پر مجوسی کی ٹوپی لگانے کی وجہ سے تکفیر کی جائے گی مگر یہ کہ کوئی ضرورت ہو جیسے گرمی وسردی سے بچنا ایسے ہی زنار باندھنے والے کو کافر سمجھا جائے گا سوائے اس کے کہ مسلمانوں کے لئے جاسوسی یا جنگ میں خوش تدبیری کے لئے ایسا کیا جائے۔"

---

[1] البحر الرائق: ۱۹/۸ [2] البحر الرائق: ۱۲۳/۵ باب المرتدین

سود و قمار

سودی قرض لینا

سود لینا اور دینا دونوں ہی گناہ اور معصیت ہے۔ بلکہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ سود لینے والے اور دینے والے دونوں ہی گناہ میں برابر ہیں۔ **والاخذ والمعطی فیہ سواء**..... اس لئے اصولی طور پر ظاہر ہے کہ سودی قرض لینا درست نہ ہوگا۔ مگر کبھی کبھی ایسے قرض لینا ضرورت بن جاتا ہے اور تجارت، کاشت اور کاروبار کے لئے ایسے قرض لینا ناگزیر ہوجاتا ہے۔ ان حالات میں بدرجہ ضرورت ایسے قرض لینے کی اجازت ہوگی۔ البتہ یہ اجازت اسی وقت ہوگی جب آدمی اس کے لینے پر اس طرح مجبور ہوجائے کہ نہ لے تو کوئی ذریعہ معاش فراہم نہ ہو اور بنیادی ضرورتوں کھانا، کپڑا اور مکان کی تکمیل بھی ممکن نہ رہ سکے، محض تعیش، آرام طلبی اور معاشی معیار بلند کرنے کے لئے ایسا نہ کیا جائے، علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"**ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح.**"[1]

تَرجَمہ: "ضرورت مند کے لئے نفع کے ساتھ قرض حاصل کرنا درست ہے۔"

اور اسی پر علامہ حموی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے حاشیہ میں ہے:

"**نحو ان یقرض عشرۃ دنانیر مثلاً و یجعل یربیھا شیئا معلوما فی کل یوم ربحا.**"

تَرجَمہ: "مثلاً دس دینار قرض دے اور ہر دن اس رقم پر نفع کی ایک متعین مقدار حاصل کرے۔"

یہ تو عام سودی قرضوں کا حکم ہے جس میں بینک بھی داخل ہے۔ سرکاری قرضہ جات میں جس کا اصل مقصد خود معاشی فائدہ اٹھانا نہیں ہوتا بلکہ ملک کا افلاس دور کرنا مقصود ہوتا ہے اور سود کے نام پر جس قدر نفع لیا جاتا ہے، بہت معمولی ہوتا ہے بعض علماء کے نزدیک اس میں مزید سہولت ہے۔ ان کے نزدیک عام حالات میں بھی ایسے قرض لینے کی گنجائش ہے گو کہ اس کو سود کا نام دے دیا گیا ہے مگر اس کو اس شعبہ کے ملازمین اور عملہ کی اجرت پر بھی محمول کرسکتے ہیں چنانچہ مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند لکھتے ہیں:

اس معاملہ کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ جزوی رقم کو جو سود کے نام سے لی جاتی ہے حقیقت میں وہ سود نہیں

---

[1] الاشباہ النظائر: ص ۱۱۵

ہے بلکہ اس طریقہ کا انتظام ٹھیک رکھنے والوں کی اجرت میں اور جو سامان وغیرہ اس پر خرچ ہوتے ہیں یا درکار ہوتے ہیں، ان کی قیمت میں لی جاتی ہے جس سے انتظام میں سہولت رہتی ہے۔[1]

بینک کا سود

بینک میں روپیہ جمع کرنے کے بعد مخصوص تناسب سے اس پر جو نفع ملتا ہے وہ سود ہے اس لئے کہ بینک کی حیثیت مقروض کی ہے اور یہ نفع قرض پر نفع حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ یہ نفع گویا اس مدت اور مہلت کے بدلے میں ہے جو سرمایہ دار نے بینک کو روپیہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں دے رکھی ہے۔ اور یہی سود کی وہ قسم ہے جو اسلام سے پہلے جاہلیت میں زیادہ رائج تھی۔ امام فخر الدین رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"اعلم ان الرباقسمان رباالنسيئة و ربا الفضل. امار با النسيئة فهو الامر الذى كان مشهورا متعار فافي الجاهلية و ذالك انهم كانوا يد فعون المال على ان ياخذ واكل شهر قدرامعينا و يكون راس المال باقياثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زاد وا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به."[2]

تَرجَمَہ: "جاننا چاہئے کہ سود کی دو قسمیں ہیں ایک "ربا نسیہ" دوسرے "ربا فضل"...... ربا نسیہ ہی ایام جاہلیت میں زیادہ مشہور و مروج تھا۔ اس کی صورت یہ تھی کہ لوگ اس شرط پر مال دیا کرتے تھے کہ وہ ہر ماہ پر ایک متعین مقدار لے لیا کریں گے اور اصل سرمایہ باقی رہے گا۔ پھر جب قرض کی مدت مکمل ہوجاتی تو وہ مقروض سے اصل قرض کا مطالبہ کرتے۔ پھر اگر اس کے لئے ادائیگی دشوار ہوتی تو مدت میں اضافہ کے ساتھ اپنے قرض کی رقم میں بھی اضافہ کردیتے، یہی وہ سود ہے جس کا لوگ ایام جاہلیت میں معاملہ کیا کرتے تھے۔"

اس طرح یہ بات تو صاف ہوگئی کہ بینک سے حاصل ہونے والا اس قسم کا نفع اپنی اصل کے لحاظ سے سود میں داخل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں بھی یہی حکم ہوگا جہاں کہ اسلامی حکومت نہیں ہے یا یہ صرف ان ملکوں کے لئے ہے جہاں اسلامی حکومت ہو؟

تو ابتداء میں بعض علماء ہندوستان میں اس کو سود نہیں مانتے تھے اس لئے کہ یہ دارالاسلام نہیں دارالحرب ہے

---

[1] نظام الفتاویٰ: ص۲٦٤ [2] ردالمحتار: ٤/١٨٨

اور دارالحرب میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں غیر مسلموں سے سود لینا درست ہے اور اب بھی بعض اہلِ علم کی یہی رائے ہے مگر علماء کا اتفاق ہے کہ بینک کا سود بھی سود ہی ہے اور اس لئے اس کا اپنی ذات کیلئے استعمال حرام ہے۔ یہ استدلال دو وجوہ سے غلط ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے تھی۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور جمہور فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے اور مختلف دلائل کے علاوہ جو ان کے مسلک کو سب سے قوی بنا دیتی ہے یہ حقیقت ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جس وقت سود کے خاتمہ کا اعلان فرمایا تھا اس وقت حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ اور دوسرے مسلمانوں کے سودی کاروبار کا بڑا حصہ کافروں سے متعلق تھا مگر ہر قسم کے سود بہ یک قلم منسوخ کر دیئے گئے اور ایسا کوئی فرق روا نہیں رکھا گیا۔

دوسرے: فقہاء نے جن سے سود لینے کی اجازت دی ہے وہ دراصل دارالحرب کے وہ باشندے ہیں جو مسلمانوں سے برسر جنگ اور آمادۂ پیکار ہوں نہ کہ وہ لوگ جنھوں نے مسلمانوں سے امن وآشتی کا معاہدہ کر رکھا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ذمیوں سے سود لینے کی اجازت نہیں دی گئی کہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان معاہدۂ امن موجود ہے:

"احترز بالحربی عن المسلم الاصلی والذمی ...... لیس للمسلم ان یرابی معه اتفاقا." [1]

تَرجَمَہ: "حربی کی قید سے مسلم (دارالاسلام کا مسلمان) اور ذمی سے احتراز کیا...... کہ مسلمان کے لئے بالاتفاق ان سے سود لینا جائز نہیں۔"

ہندوستان کا حکم بھی یہی ہے کہ چوں کہ یہاں قانونی اعتبار سے مسلمان محفوظ ہیں اور ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے۔ اس لئے اس کی حیثیت دارالحرب کی نہیں ہے بلکہ دارالامن یا دارالمسالمۃ کی ہے اور غیر مسلموں کے ساتھ ان کے روابط کی بنیاد وہ ہے جو صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان اہل مکہ اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔

البتہ اگر یہ سود کی رقم نکالی نہ جائے اور بینک میں چھوڑ دی جائے تو یہ ایک سودی ادارہ کا مزید تعاون ہوگا اور سودی کاروبار کے فروغ میں اس سے مدد لی جائے گی۔ اس طرح یہ ایک گناہ اور معصیت کے کام میں تعاون ہوگا جو جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس رقم کو نکال لینا چاہئے۔ البتہ اپنی ذات میں بھی استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ کسی غریب ومحتاج آدمی کو دے دے یا کسی عام رفاہی کام میں لگا دے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کرے کیوں کہ حرام مال کو صدقہ کرنے پر وعید اور ممانعت ہے۔ یہ اور بات ہے کہ چوں کہ وہ مالِ حرام سے بچا اور اس کو ایک ضرورت

[1] ردالمحتار: ۲۰۹/۴

مند تک پہنچا دیا، اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اس کا اجر ضرور عطا فرمائے گا۔

بینک کے سود کے مصارف

بینک کے سود کے سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نہ اس کو اپنی ذات پر خرچ کیا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ میں دیا جاسکتا ہے۔ اپنی ذات پر خرچ کرنے کی صورت یہ بھی ہے کہ وہ کوئی چیز خرید کر اپنی ضروریات پوری کرے اور یہ بھی کہ کوئی ذمہ داری جو اس پر بجا طور پر عائد ہوتی ہے اس میں صرف کردے۔ جیسے بجلی، فون، پانی وغیرہ کی اجرت۔ صدقہ سے مراد صدقات واجبہ، زکواۃ وفطرہ قربانی وکفارہ وغیرہ بھی ہے اور صدقات نافلہ وعطایا بھی، کہ کوئی شخص اپنی طرف سے بطور صدقہ کسی کار خیر میں استعمال کرے۔

اس کے علاوہ جو صورتیں ہوں ان میں صرف کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کسی ضرورت مند کی انفرادی ضرورت کی تکمیل کسی اجتماعی فائدہ کا کام کردینا جیسے کنواں کھودنا وغیرہ۔ حکومت کے ناروا ٹیکسوں میں بھی یہ رقم دی جاسکتی ہے اور اگر سودی قرضے لئے ہوں تو اس کو سود کی ادائیگی میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مساجد اور اس کی ضروریات میں اس رقم کا صرف کرنا جائز نہیں۔[1]

ٹیکس میں سود کی رقم دینا

ٹیکس جو حکومت عوام سے وصول کرتی ہے وہ دو طرح کے ہیں۔ بعض منصفانہ ہیں اور خود اسلام میں ان کی گنجائش ہے مثلاً پانی، روشنی، سڑک ہسپتال، لائبریری اور پارک وغیرہ سہولتوں کے بدلے بلدیہ جو ٹیکس لیا کرتی ہے وہ اس کا فائدہ محسوس طور پر ہماری طرف لوٹا دیتی ہے۔ دوسرے قسم کے ٹیکس ایسے ہیں جن کو غیر منصفانہ اور ناواجبی کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً انکم ٹیکس جو بسا اوقات اسی فی صد تک پہنچ جاتا ہے شرعی اعتبار سے غیر منصفانہ ہونے کے علاوہ واقعہ ہے کہ اس قسم کے ٹیکس غیر معقول بھی ہیں کہ ایک شخص اپنے گاڑھے پسینہ سے جو کچھ حاصل کرے آپ اس کا اسی فی صد اجتماعی مفاد کے لئے وصول کرلیں۔

پہلی قسم کے ٹیکس میں بینک کی سودی رقم دینا درست نہ ہوگا اس لئے کہ وہاں سود دینا گویا اپنی ذات میں سود کا استعمال ہوگیا اس لئے کہ وہ بھی ان قومی سہولتوں سے فائدہ اٹھاتا ہے اور فقہاء نے ایسے ٹیکس کی اجازت دی ہے جیسا کہ ابوالحسن مرغینانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فان أريدبها مايكون بحق ككرى النهر المشترك وأجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش و فداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة بها على الاتفاق."[2]

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "بینک انٹرسٹ اور سرکاری قرضے"۔ [2] ھدایہ: ۱۰۹/۳

ترجمہ: ''اگر اس سے وہ ٹیکس مراد ہیں جو جائز اور صحیح ہیں جیسے مشترک نہر کا کھودنا پولیس کی اجرت، فوج کا انتظام کرنے والوں کی تنخواہ جو سب پر ڈال دی جائے یا قیدیوں کو کافروں کی قید سے چھڑانے کے لئے عطیات تو بالاتفاق ان کی کفالت کی جاسکتی ہے۔''

دوسری قسم کے ٹیکس میں یہ رقم دی جاسکتی ہے کہ اس طرح یہ مال حرام اس حکومت یا ادارہ کو پہنچتا ہے جس نے یہ مال امانت داروں کو سود کے نام سے دیا ہے۔

سود میں سود کی ادائیگی

اگر کوئی شخص سودی قرض لینے پر مجبور ہوجائے اور قرض لے لے پھر اس کے پاس بینک سے حاصل ہونے والی سود کی کوئی رقم آجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہی رقم بطور سود ادا کردے۔ اس لئے کہ سود دینا بھی گناہ ہے کیوں کہ اس طرح وہ اللہ کے عطا کئے ہوئے مال حلال کو حرام راہ میں خرچ کرتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص سود ہی کی رقم اس راہ میں دے دیتا ہے تو ایک مال حلال کو بے حرمتی سے بچاتا ہے امید ہے کہ اس پر اس کا مواخذہ نہ ہوگا۔ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔[1]

بینک میں روپیہ جمع رکھنا

بینک میں روپیہ جمع کرنے سے ایک سودی ادارہ کا تعاون ہوتا ہے اور اسے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ گناہ کے کاموں کا ارتکاب ہی گناہ اور مذموم نہیں بلکہ اس میں معاون اور تقویت کا باعث بننا بھی گناہ کی بات ہے۔ اس لئے بلا ضرورت بینک میں روپیہ رکھنا مکروہ ہوگا۔ فقہ کی کتابوں میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے اہل فتنہ سے ہتھیار کی اور ایسے شخص کے ہاتھ ''امرد غلام'' کی فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے جو لواطت کا مریض ہو۔[2]

البتہ بینک میں روپیہ رکھنے کا مقصد صرف سود حاصل کرنا ہی نہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا مقصود روپیہ کی حفاظت و نگہداشت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض فقہی نظائر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امر معصیت میں تعاون اس وقت گناہ بن جاتا ہے جب وہ اسی نیت سے کیا جائے...... علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''لابأس بان يواجر المسلم دارامن الذمى يسكنها فان شرب فيها الخمرا و عبدفيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق للمسلم اثم فى شىء من ذالك''[3]

---

[1] امداد الفتاوی: ۱۷۳/۳ ''حکم امانت زر در صور خاصہ'' [2] ردالمحتار: ۳۸۶/۵ [3] المبسوط: ۳۰۹/۱۶

ترجمہ: ”اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمان اپنا مکان ذمی کو رہائش کے لئے اجرت پر دے۔
اب اگر وہ اس میں شراب پئے یا صلیب کو پوجے یا سور کو داخل کرے تو مسلمان کو اس کی وجہ سے
کوئی گناہ نہ ہوگا۔“

اگر کسی واقعی ضرورت کی بناء پر رکھا جائے مثلاً یہ کہ صحیح طور پر حفاظت ونگہداشت ہو سکے، املاک کو غبن سے بچایا جائے، کسی خاص ٹیکس سے بچا جائے، کوئی قانونی ضرورت درپیش ہو تو بینک میں جمع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن بلاضرورت بینک میں رکھنا، چاہے سودی ادارہ کا تعاون مقصود نہ ہو، کراہت سے خالی نہ ہوگا۔

اوپر مکان میں شراب نوشی اور صلیب پرستی کا جو جزئیہ مذکور ہوا ہے اس کی نوعیت ذرا مختلف ہے، وہاں مکان فی نفسہ رہائش کے لئے ہے اور پہلے سے علم نہیں ہے کہ کرایہ دار کس مقصد کے لئے استعمال کرے گا۔ یہاں یہ بات پہلے سے واضح ہے کہ سودی کاروبار میں یہ رقم صرف کی جائے گی۔ پھر رقوم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھنا چاہئے اور انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کی مخصوص صورت کے سوا عام حالات میں فکسڈ ڈپازٹ میں بھی رقم رکھنا جائز نہیں۔

قرض کا فروخت کرنا

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کی ایک رقم کسی کے یہاں باقی ہوتی ہے مثلاً پانچ سو روپے زید کے عمر کے یہاں باقی ہیں۔ زید کسی اور شخص سے پانچ سو ہی میں یا کچھ کم میں فروخت کر دیتا ہے، یہ صورتیں ناجائز ہیں۔

پہلی صورت کہ اتنی ہی رقم میں فروخت کرے اس لئے کہ یہ ثمن کو ثمن سے فروخت کرنا ہوا جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”بیع صرف“ کہتے ہیں۔ اس میں ضروری ہے کہ طرفین بروقت معاوضہ حوالہ کر دیں۔ اگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو جیسا کہ اس صورت میں ہو رہا ہے تو سود پیدا ہو جائے گا جس کو ”ربوا نسیہ“ کہتے ہیں۔

دوسری صورت اس لئے ناجائز ہوگی کہ ایک طرف سے مکمل پانچ سو روپے ہوئے اور دوسری طرف سے کم، روپیہ، روپیہ سے فروخت کیا جائے اور اس میں کمی بیشی ہو تو یہ بھی سود ہے جس کو ”ربوالفضل“ کہا جاتا ہے۔

مالِ مرہون سے استفادہ

آج کل مکانات کے سلسلہ میں یہ رواج کثرت سے ہوگیا ہے کہ لوگ قرض دینے والے کے پاس مکان بطور رہن کے رکھتے ہیں اور وہ صاحب بلا کرایہ اس میں رہتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات دوسروں کو کرایہ پر بھی دیتے ہیں اور کرایہ وصول کرتے رہتے ہیں قرض کی رقم پھر اس کے علاوہ وصول کی جاتی ہے۔ یہ طریقہ غلط اور نادرست ہے۔

اسلامی قانون کے مطابق رہن رکھی جانے والی چیز کی حیثیت محض ایک "ضمانت" کی ہوتی ہے اور رہن رکھے جانے کے بعد بھی وہ شئے اس اصل مالک ہی کی ملک ہوتی ہے۔ اسی طرح اس شئی میں جو کچھ اضافہ یا نفع ہو وہ اصل مالک کی ملک قرار پاتی ہے۔ جس کے پاس کوئی چیز رہن رکھی جائے اس کو نہ اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے اور نہ کسی تصرف کا۔ کیوں کہ اگر اس کو استفادہ کا موقع دیا جائے تو قرض کے بدلے قرض کی ادائیگی ہوئی۔ اور یہ استفادہ قرض کے سہارے مزید فائدہ اٹھانا ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ علامہ سبکی کا بیان ہے:

"لیس للمرتهن فی المرهون سوی حق الاستیثاق اماالبیع و سائر التصرفات القولیة والامتناعات و سائر التصرفات الفعلیة فهو ممنوع من جمیعها."[1]

تَرجَمَہ: "مرتھن رہن میں رکھی ہوئی چیز کو صرف بطور وثیقہ رکھ سکتا ہے، رہا فروخت کرنا اور تمام قولی تصرفات اور پابندیاں اور فعلی تصرفات تو وہ ان سب سے محروم ہوگا۔"

اگر خود مالک نے مکان میں رہنے کی اجازت دے دی ہو تو فقہاء متقدمین اس سے استفادہ کی اجازت دیتے تھے اور اس کو شرعی اصطلاح کے مطابق کہتے تھے[2] لیکن چوں کہ اس زمانے میں اس کی حیثیت قرض دہندہ کی طرف سے ایک طرح کی شرط کی ہوتی ہے اور فقہاء کا اصول ہے: "المعروف کالمشروط" کہ جو چیز عرف و رواج کی حیثیت اختیار کرلے وہ شرط کا درجہ اختیار کرلیتی ہے اس لئے فقہاء متاخرین نے اس کو قطعاً نادرست لکھا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فتح القدیر سے نقل کیا ہے

"لا یحل له ان ینتفع بشیئی منه بوجه من الوجوه و ان اذن له الراهن لانه اذن فی الربو ...... الغالب من احوال الناس انهم یریدون عندالدفع الانتفاع ولو لاه لما أعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط لان المعروف کالمشروط."[3]

تَرجَمَہ: "رہن کی اشیاء سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا بھی جائز نہیں ہے گو کہ مقروض اس کی اجازت دیتا ہے...... عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ قرض دے کر نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ اسے درہم نہ دیں اور یہ شرط کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو چیز مروج ہو جاتی ہے وہ شرط کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے۔"

ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے

"مالا یحتاج الی مؤنة کالدارو المتاع ونحوه فلا یجوز للمرتهن الانتفاع به

[1] فتح العزیز مع شرح مهذب: ۱۰/۱۴۲ [2] خلاصة الفتاوی: ۴/۱۸۶ [3] خلاصة الفتاوی: ۴/۱۸۶

بغیر اذن الراهن بحال ...... فان اذن الراهن للمرتهن في الانتفاع بغير عوض و كان دين الرهن من قرض لم يجز لانه يحصل قرضاً يجر منفعة و ذلك حرام.“[1]

ترجمہ: ”جن چیزوں میں کسی خرچ کی ضرورت نہ ہو جیسے گھر، سامان وغیرہ ان میں مرتھن کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر فائدہ اٹھانا درست نہیں ...... اگر مقروض بلاعوض انتفاع کی اجازت دے دے اور دین قرض ہو تو بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ اس قرض سے نفع حاصل ہوتا ہے اور یہ حرام ہے۔“
اس لئے کسی صورت بھی رہن کی اشیاء سے استفادہ جائز نہ ہوگا۔

وباللّٰہ التوفیق

یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا میں شرکت

حکومت ہند کی طرف سے ایک ادارہ بنام ”یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا“ قائم ہے جو عوام سے سرمایہ حاصل کر کے اسے کاروبار میں لگاتا ہے۔ اس کے ایک حصہ کی قیمت دس روپئے ہے اور بازار میں دس روپئے بیس پیسے یا پچیس پیسے ہے۔ اس طرح کمی بیشی کے ساتھ ملتے ہیں۔ اس میں لگائے ہوئے سرمایہ کے تحفظ کی ضامن حکومت ہے اور ہم جب چاہیں اسے بازار میں بیچ سکتے ہیں یا حکومت کو واپس کر سکتے ہیں۔ اس کے منافع کا اعلان منجانب حکومت بذریعہ اخبارات کیا جاتا ہے جو کم وبیش ہوتا ہے۔

تحقیق کے بعد معلوم ہوا ہے کہ اس میں بعض ایسی باتیں بھی شامل ہوگئی ہیں جن کی وجہ سے اب اس کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔ اسلام میں ”شرکت“ کے معاملات اسی وقت درست ہوسکتے ہیں جب وہ نفع ونقصان دونوں میں شرکت کی اساس پر ہو، نفع ہو تو بھی تمام فریق شریک ہوں، نقصان ہو تب بھی سب مل کر گوارا کریں لیکن یونٹ ٹرسٹ میں حصص کا خریدار نقصان میں شریک نہیں ہوتا بلکہ اس کا اصل سرمایہ بھی بہر حال محفوظ رہے گا۔ اور اس پر حاصل ہونے والا کم سے کم نفع بھی۔ اس طرح اس کاروبار میں بھی ربوا پیدا ہو جاتا ہے جو اسلام کی نظر میں بد ترین جرم ہے۔

سودی حسابات کی تعلیم

سودی حسابات کی تعلیم دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سود کا عمل اور سود کا علم دونوں بالکل جدا گانہ چیزیں ہیں سود کے لئے حساب کے جو فارمولے اختیار کئے جاتے ہیں وہ بذاتہ مباح ہیں۔ اس لئے ان کی

[1] المغنی: ۴/۲۵۰

تعلیم بھی مباح ہی ہوگی۔ بلکہ ممکن ہے کہ سودی کاروبار پر تنقید کے لئے کبھی ضروری بھی ہو جائے قرآن مجید نے گمراہ قوموں کے عقائد بتائے ہیں۔ سلف صالحین اپنے زمانے کے فرقِ باطلہ کے عقائد ونظریات اور ان کے دلائل کا تفصیل سے ذکر کرتے رہے ہیں تا کہ ان پر بھرپور نقد ہو سکے۔ یہی حال سود کی فنی تعلیم کا بھی ہوگا۔

اس کی سب سے واضح نظیر سحر کی تعلیم ہے۔ بعض علماء نے سحر کے عمل کو تو گناہ ومعصیت قرار دیا ہے مگر اس کو سیکھنے کی اجازت دی ہے۔[1]

فکسڈ ڈپازٹ

فکسڈ ڈپازٹ کرانے کی صورت میں رقم اسی ارادہ سے جمع کرائی جاتی ہے کہ اس پر انٹرسٹ حاصل کیا جائے، اس لئے ظاہر ہے کہ فکسڈ ڈپازٹ میں رقم محفوظ کرانا قطعاً ناجائز اور حرام ہے۔ یہ بھی جائز نہیں کہ کسی نیک مقصد مثلاً غرباء کی مدد اور رفاہی خدمت کی غرض سے رقم فکسڈ ڈپازٹ کریں، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی شخص مال چوری اور غصب کے ذریعہ اس مقصد سے حاصل کرے کہ وہ اس کو کارِ خیر میں صرف کرے گا، ظاہر ہے یہ صورت جائز نہیں اور وہ دوہرے گناہ کا مرتکب ہوگا۔ ایک مالِ حرام کا حاصل کرنا، دوسرے اس کو صدقہ کی نیت سے خرچ کرنا، جب کہ آپ ﷺ نے ان دونوں ہی باتوں سے منع فرمایا ہے۔

البتہ اگر سرکار کے ظلم سے تحفظ کے لئے فکسڈ ڈپازٹ کرایا جائے مثلاً اس طرح ڈپازٹ کرانے پر انکم ٹیکس سے بچت ہوگی تو کرانے کی گنجائش ہے۔ البتہ جو اضافی رقم حاصل ہو اس کو غرباء اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنا ہوگا اور اصل جمع کی ہوئی رقم ہی اس کے لئے حلال ہوگی۔ نیز سود کی حاصل شدہ رقم کو انکم ٹیکس اور اس جیسے دوسرے ناواجبی ٹیکس میں بھی ادا کرنا درست ہوگا۔

میعادی چیک کی کم قیمت میں فروخت

آج کل ایک طریقہ میعادی چیک کی خرید وفروخت کا بھی رواج پاچکا ہے۔ مثلاً پچاس ہزار کا چیک ہے اور دو ہفتے کے بعد قابل وصولی ہے، تو قبل از وقت اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے چیک کا مالک پینتالیس ہزار ہی میں اس چیک کو فروخت کر دیتا ہے، فروخت کنندہ کو وہ رقم کم ملتی ہے لیکن وقت سے پہلے مل جاتی ہے، خریدار کو رقم دیر سے وصولی ہوتی ہے، لیکن نفع کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

معاملہ کی یہ صورت فقہاء کی اصطلاح میں "صرف" کہلاتی ہے، صرف روپئے سے روپئے کی خرید وفروخت کو کہتے ہیں، چیک میں بھی چوں کہ کاغذ مقصود نہیں، بلکہ اس میں مندرجہ رقم ہی مقصود ہے، لہٰذا دونوں طرف سے

[1] یہ رائے امام غزالی کی ہے۔ ملاحظہ ہو مولانا شبیر احمد عثمانی کی فتح الملهم: ۱/۲۰۵

روپئے کا تبادلہ ہوا۔ شرعاً صرف میں دونوں طرف سے دیا جانے والا عوض برابر بھی ہونا چاہئے اور نقد بھی۔ یہاں ایک طرف رقم زیادہ ہے اور دوسری طرف کم۔ اور ایک جانب سے ادائیگی نقد ہے اور دوسری جانب سے ادھار، لہٰذا اس طرح کا معاملہ قطعاً حرام اور سود پر مبنی ہے اور اس کے ناجائز ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے:

''بیع فلس بغیر عینه بفلسین بغیرا عیانهما لا یجوزبالاتفاق.''[1]

تَرجَمَہ: ''ایک غیر معین ''فلس'' کو دو غیر معین فلوس کے بدلے فروخت کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔''

قمار کی بعض مروجہ صورتیں

جوا ایک بڑی ناپسندیدہ چیز ہے۔ قرآن میں اس کو گندگی اور شیطانی عمل قرار دیا گیا ہے اور اس کی مصلحت بھی بتائی گئی ہے۔

﴿یاایها الذین امنوا انما الخمر والمیسر والا نصاب و الازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوه لعلکم تفلحون انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر و المیسر ویصد کم عن ذکر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون.﴾[2]

تَرجَمَہ: ''اے اہلِ ایمان! شراب، جوا، آستانے اور پانسے گندگی اور اعمال شیطانی میں سے ہیں اس سے بچو تو کامیاب ہوگے۔ شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان شراب و جوے کے ذریعہ عداوت و بغض پیدا کردے اور ذکر خداوندی نیز نماز سے غافل کردے، پھر کیا تم ان چیزوں سے بچو گے؟''

ایامِ جاہلیت میں جوے کا کاروبار بڑے وسیع پیمانے پر تھا اور وہ اس کے ایسے پرستار واقع ہوئے تھے کہ بسا اوقات بیوی بچوں کو داؤں پر لگادیتے تھے۔ حصوں کی تقسیم اور مختلف خرید و فروخت کے معاملات جوے پر ہی مبنی ہوتے تھے، اسلام نے بہ یک قلم ان سب کی ممانعت کردی، اس قسم کے معاملات میں بیع مزابنہ، محاقلہ، ملامسہ، منابذہ، بیع حصاۃ، بیع عربان اور بعض دوسری صورتیں ہیں جن کا ذکر حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بڑی خوش اسلوبی سے ان مختلف معاملات کی ممانعت کی وجہ اور قمار کے اقتصادی اور تمدنی نقصانات پر روشنی ڈالی ہے۔[3]

آج کل قمار کی مروجہ صورتوں میں ایک اخباری ''معمہ'' ہے۔ اخبار یا معمہ کا ٹکٹ خرید کر ''معمہ'' پر کرنے والا

---

[1] فتاویٰ غیاثیہ: ص ۱۴۱ نوع فی بیع الفلوس و نحوها [2] سورہ مائدہ: آیت ۹۰،۹۱ [3] حجة الله البالغه: ۲/۹۸

گویا عوض ادا کرتا ہے۔ اس مقابلے سے جو عوض ملتا ہے اس میں ملنے اور نہ ملنے دونوں کا اندیشہ ہے۔ اس طرح "خطر" پیدا ہو گیا اور اسی کا نام قمار ہے۔ نمائشوں میں بند ڈبے فروخت کئے جاتے ہیں، کسی میں سامان زیادہ ہوتا ہے، کسی میں کم اور کسی میں بالکل نہیں۔ لوگ پیسے دے کر خریدتے اور قسمت آزمائی کرتے ہیں۔ یہ بالکل اسی نوعیت کا قمار ہے جو ایام جاہلیت میں "تقسیم بالازلام" (پانسوں کے ذریعہ حصوں کی تقسیم) کی صورت میں ہوا کرتا تھا۔ گولیاں کھیلنا، پتنگیں اڑانا اور اس میں ہار جیت کی بازی لگانا اور اس پر دونوں جانب سے پیسہ کی شرط رکھنا بھی جوا ہے اور حرام ہے۔ اسی زمرہ میں لاٹری کا وہ کاروبار بھی ہے جو آج بین الاقوامی سطح پر پھیلا ہوا ہے۔ اس میں ٹکٹ خریدنے والا اس رقم میں خود ٹکٹ کو مقصود سمجھ کر نہیں خریدتا بلکہ اسے ایک پانسہ سمجھ کر خریدتا ہے کہ ممکن ہے اس کے نمبر پر وہ متوقع رقم یا چیز مل جائے اس لئے یہ خرید وفروخت اور تجارت نہیں ہے بلکہ جوا ہے۔ اس کا ٹکٹ خریدنا بھی گناہ ہے اور اس کا ٹکٹ بیچنا بھی گناہ بالائے گناہ ہے کہ وہ "اثم وعدوان" کا مرتکب ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کی دعوت بھی دیتا ہے۔

انشورنس

انشورنس (INSURANCE) کی صورتوں اور پالیسیوں میں اس قدر تنوع پیدا ہو چکا ہے اور آئے دن اس کی ایسی نئی شکلیں پیدا کی جارہی ہیں کہ ان سب کا احاطہ دشوار ہے، ان میں زیادہ اہم اور مروج حیات اور املاک کا انشورنس ہے۔ اس میں انشورنس کمپنی اور انشورنس کرانے والے کے درمیان ایک مخصوص مدت کا معاہدہ ہوتا ہے کہ اس مدت میں وہ اتنی رقم بالاقساط کمپنی کو ادا کرے گا۔ جن میں ہر قسط اتنے روپے کی ہوگی۔ یہ انشورنس کبھی انسان کے پورے وجود کا ہوتا ہے کبھی جسم کے کسی خاص حصہ کا کبھی املاک مثلاً کارخانہ اور دکان وغیرہ کا۔ اگر جسم یا اس کے کسی خاص حصہ کا بیمہ کرایا گیا اور مدت معاہدہ کی تکمیل سے پہلے ہی اس شخص کا انتقال ہو گیا یا اس کا وہ عضو کسی حادثہ کا شکار ہو گیا تو چاہے اس نے چند ہی قسطیں کیوں نہ دی ہوں۔ اس پوری متعینہ رقم کا حق دار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ املاک ضائع ہو گئیں تو کمپنی اس کی تلافی کی ذمہ داری قبول کرتی ہے اور اگر اس نے معاہدہ کے مطابق پوری رقم ادا کر دی اور وہ خود یا بیمہ کردہ چیز اور عضو محفوظ رہا تو اب اصل رقم منافع کے ساتھ واپس ملتی ہے جس کو "بونس" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں بنیادی طور پر دو مفاسد پائے جاتے ہیں۔ ایک ربوا اور دوسرے قمار۔ ربوٰ تو ہر صورت میں ہے اس لئے کہ اس جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور منافع گویا اس مہلت کا معاوضہ ہے جو قرض کی واپسی کے لئے دی گئی ہے۔ اسی کا نام "ربوا" ہے۔ جو لوگ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سود صرف تجارت ہی میں

ہوتا ہے، قرض میں نہیں ہوتا وہ صریح غلطی بلکہ بد ترین قسم کی معنوی تحریف میں مبتلا ہیں۔ سلف صالحین رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں تواتر کی حد تک اس کی صراحت موجود ہے۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ ہم صرف حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

"الربوا هو القرض علی أن یودی الیه أکثر وافضل مما اخذ"[1]

تَرجَمَہ: "ربٰو درحقیقت اس شرط کے ساتھ قرض دینا ہے کہ مقروض اس کو اصل میں اضافہ کے ساتھ یا اس سے عمدہ چیز واپس کرے گا۔"

اور اگر قبل از وقت موت واقع ہوگئی تو قمار پایا گیا۔ قمار یہ ہے کہ ہر دو جانب سے مال ہو، اور مال کے حاصل ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد کسی ایسی چیز کو بنایا جائے جس کا موجود ہونا اور نہ ہونا مبہم ہو۔ اسی کو فقہاء "خطر" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایسی تمام صورتوں کو جوا میں شمار کرتے ہیں:

"لاخلاف بین أهل العلم في تحریم القمار وأن المخاطرة من القمار"[2]

تَرجَمَہ: "اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قمار حرام ہے اور مخاطرہ بھی قمار ہی میں سے ہے۔"

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ درمیان میں موت یا اس عضو کے ضائع ہونے یا ہلاک ہوجانے کی وجہ سے جو نفع متوقع ہے اس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا "خطرہ" میں ہے کہ اگر یہ چیزیں سلامت رہ گئیں تو یہ نفع حاصل نہ ہو سکے گا اور مدت مقررہ سے پہلے مذکورہ چیز ضائع ہوجائے تو نفع حاصل ہوگا۔

املاک کے انشورنس میں کمپنی صرف املاک کے ضائع ہونے کی صورت میں پیسے ادا کرتی ہے، یہ صورت بھی قمار سے خالی نہیں۔[3]

انشورنس کی مروجہ صورتوں کے فقہی حکم اور اس کے شرعی و اسلامی متبادل کی بابت راقم نے قاموس الفقہ جلد سوم میں تامین کے تحت تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

یہ تو "انشورنس" کا اصل حکم ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ منصوبہ بند فرقہ پرستوں کی طرف سے مسلمانوں کی جان و مال مستقل خطرے میں ہے، آئے دن فسادات ہوتے رہتے ہیں اور حکومت کا عملہ کہیں تو مفسدین کی پشت پناہی کرتا ہے اور کہیں خاموش تماشائی بن کر مسلمانوں کی تباہی و بربادی کے منظر

---

[1] حجة الله البالغة: ۹۸/۲ [2] ابو بکر جصاص رازی احکام القرآن: ۳۸۸/۱

[3] دلائل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شیخ مصطفیٰ زرقاء کی "التامین وموقف الشریعۃ" اور مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی کا مقالہ "بیمہ زندگی" جو جواہر الفقہ: ج ۲ میں شریک اشاعت ہے۔

سے اپنی آنکھیں ٹھنڈی کرتا ہے، ہماری جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس سے پہلو تہی کے نتیجہ میں ہونے والے نقصانات کا تاوان حکومت پر عائد ہوتا ہے، اگر مظلوم اپنا حق سیدھی راہ سے حاصل نہ کر سکے اور کسی طور ظالم کی ایسی چیز اس کے پاس آ جائے جس سے وہ اپنا حق وصول کر سکے تو یہ جائز ہے، جس کو فقہاء "ظفر بالحق" سے تعبیر کرتے ہیں، پھر کتاب و سنت کی نصوص کی روشنی میں فقہاء کے یہاں یہ متفقہ اصول ہے کہ شدید ضرورت کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز ہو جاتی ہیں "الضرورات تبيح المحظورات" اور یہ صراحت بھی فقہاء نے فرمائی ہے کہ اجتماعی اور قومی سطح کی "حاجت" بھی "ضرورت" کے درجہ میں ہے۔ الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة، اس لئے ان تمام حالات اور شریعت کے مزاج و مذاق اور اصول وقواعد کو سامنے رکھ کر سب سے پہلے ۱۹۶۵ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ نے علماء کی ایک نشست میں ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا، پھر دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء نے دارالعلوم کے مفتیان اور اکابر اساتذہ کے دستخط سے ۱۹۹۰ میں ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے استفتاء پر اس کے جواز کا فتویٰ صادر فرمایا، جسے جمعیۃ علماء ہند نے اپنے مطبوعہ پمفلٹ کے ذریعہ پورے ملک میں پہنچانے کی سعی کی، نیز ۳۰/ اکتوبر تا ۲......نومبر ۱۹۹۲ میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے سیمینار منعقدہ اعظم گڈھ (یوپی) نے ملک کے ۲۵/ ممتاز علماء کے دستخط اور اتفاق سے ان خصوصی حالات میں انشورنس کے جواز کا فیصلہ کیا، ان دستخط کنندگان میں دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ و مفتیان، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کے ذمہ داران و مفتیان کے علاوہ شمالی اور جنوبی ہند کے متعدد ارباب فتاویٰ ہیں۔

لہٰذا بہ حالت موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے جان و مال کے انشورنس کی گنجائش ہے۔ البتہ ان امور کو ملحوظ رکھنا چاہیے:

1. جو حضرات عملاً جان و مال کے خطرات سے دوچار نہ ہوں، ان کے لئے بہتر یہی ہے کہ اس سے احتیاط کریں۔
2. انشورنس کرانے کے بعد اگر واقعی فساد میں جان و مال کا نقصان ہوا تب تو کمپنی کی طرف سے حاصل ہونے والی پوری رقم اس کے لئے جائز ہوگی۔
3. اور اگر نقصان نہ ہوا یا ہوا لیکن طبعی اسباب کے تحت ہوا تو ایسی صورت میں اتنی ہی رقم اس کے لئے حلال ہوگی۔ جتنی اس نے جمع کی تھی، اضافی رقم کو غرباء پر یا رفاہی کاموں میں بلا نیت صدقہ خرچ کر دینا واجب ہوگا۔

جبری انشورنس

انشورنس کی بعض صورتیں جبری ہیں، سرکاری ملازمین اور لیبر لا (Labour Law) کے تحت بعض خانگی

ملازمین بھی انشورنس کرانے پر مجبور ہوتے ہیں۔ تنخواہ ہی میں سے ایک متعینہ رقم وضع کرلی جاتی ہے اور انشورنس کے اصول کے مطابق ملازمت ختم ہونے کے بعد وہ رقم اضافہ کے بعد ملازم کو اور دوران ملازمت موت ہوجانے کی صورت میں اس کے ورثہ کو دے دیتی ہے۔ بعض صورتوں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر ملازم بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج پر رقم خرچ کی جاتی ہے اور درمیان ملازمت موت واقع ہوجانے کی صورت میں اس کے ورثہ کو اس وقت تک کے لئے پنشن دی جاتی ہے جب تک کہ ورثہ میں سے کسی کو روزگار حاصل نہ ہوجائے۔

چوں کہ ان صورتوں میں رقم پر قبضہ سے پہلے ہی انشورنس کمپنی اسے لے لیتی ہے، اس لئے یہ سمجھنا چاہئے کہ وضع شدہ رقم کے بعد جو رقم بچی ہوئی ہے، وہی اصل میں اس کی اجرت اور تنخواہ ہے، اب حکومت ملازم یا اس کے ورثہ کو جو کچھ دیتی ہے یا اس کے علاج پر جو کچھ خرچ کرتی ہے، اس کی حیثیت حکومت کی طرف سے اپنے ایک خدمت گزار شہری کے تعاون اور قدر دانی کے قبیل سے ہے۔ اس وقت اسی پر علماء ہند کا فتویٰ ہے۔

پوسٹل بیمہ

بیمہ کی ایک شکل پوسٹل بیمہ کی بھی ہے۔ بیمہ کے ذریعہ روپیہ اور اہم کاغذات ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجے جاتے ہیں اور محکمہ پوسٹ اس کی حفاظت کا ضامن ہوتا ہے۔ یہ صورت گو بیمہ کہلاتی ہے، لیکن اپنی روح کے اعتبار سے رقم اور کاغذات پہنچانے کی اجرت ہے۔ جائز کام پر اجرت کا لینا اور دینا دونوں ہی جائز ہے اس لئے اس میں کوئی قباحت نہیں۔

انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس

اگر انشورنس کی وجہ سے گورنمنٹ انکم ٹیکس سے چھوٹ دیتی ہو تو انکم ٹیکس سے بچنے کی نیت سے انشورنس کرایا جاسکتا ہے۔ البتہ اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ جتنی رقم خود اس نے جمع کی ہے، اتنی تو اس کے لئے حلال ہے اور کمپنی جو اضافی رقم دے، وہ اس کے لئے جائز نہیں، اس کو بلا نیت صدقہ غرباء پر یا رفاہی کاموں میں خرچ کردینا چاہئے ہاں اگر فرقہ وارانہ فسادات میں اس کو جانی یا مالی نقصان پہنچے تو اب پوری رقم اس کے لئے جائز ہوگی اور یہ زائد رقم حکومت کی طرف سے تحفظ میں کوتاہی کا ہرجانہ تصور کیا جائے گا۔

انشورنس کے سود سے ٹیکس ادا کرنا

اگر غیر ارادی طور پر یا کسی مجبوری کے تحت رقم جمع کرنے پر سود مل گیا، جیسے انشورنس میں حاصل شدہ اضافی رقم یا فکس ڈپازٹ میں ملا ہوا سود اور گورنمنٹ کی طرف سے اس پر کوئی ناواجبی ٹیکس جیسے کسٹم ڈیوٹی، انکم ٹیکس اور

سیل ٹیکس وغیرہ عائد کیا گیا تو یہ سود کی رقم ٹیکس میں ادا کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ شریعت کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی کا مالِ حرام اپنے پاس آجائے اور مالک معلوم ہو تو مالک کو پہنچانے کی کوشش کی جائے۔

"اذا علم المالك بعينه فلا شك فی حرمته و وجوب رده علیه"[1]

تَرجَمَہ: "جب مالک متعین طور سے معلوم ہو تو اس کی حرمت کے بارے میں کوئی شک نہیں اور یقینی طور سے اس کا لوٹانا واجب ہے۔"

گورنمنٹ کے بعض ایسے ٹیکس بھی ہوتے ہیں جس کا فائدہ ادا کنندہ کی طرف واپس آتا ہے جیسے بلدیہ کا ٹیکس، بجلی اور پانی کا بل وغیرہ، ایسے ٹیکسوں کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔

"فان اریدبها مایکون بحق ککری النهر المشترك واجر الحارس والمؤظف لتجهیز الجیش وفداء الاساری و غیرها جازت الکفالة بها علی الاتفاق."[2]

تَرجَمَہ: "اگر اس سے وہ چیز مراد ہو جو حق ہو جیسے مشترک نہر کا کھودنا، پہرے دار کی اجرت مقرر کرنا، فوجیوں کے ساز و سامان اور قیدیوں کی رہائی کے لئے کوئی رقم متعین کرنا تو اس کی "کفالت" کرنا بالاتفاق جائز ہے۔"

لہٰذا ایسے ٹیکسوں میں بینک اور انشورنس سے حاصل ہونے والی رقم دی جانی جائز نہیں۔

انشورنس کی ایجنسی

ہندوستان کے موجودہ حالات کے پس منظر میں قریب قریب علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے لئے جان و مال کا انشورنس کرانا جائز ہے۔ البتہ اگر فسادات میں جانی و مالی نقصان پہنچا ہو تو اس کے لئے انشورنس کی پوری رقم جائز ہے اور اگر طبعی موت واقع ہوئی یا قدرتی مالی حادثہ پیش آیا تو انشورنس کرانے والے کے لئے اتنی ہی رقم جائز ہوگی جتنی اس نے جمع کی تھی، باقی رقم بلانیت صدقہ، غرباء اور رفاہی کاموں پر خرچ کر دینی چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ انشورنس کمپنی کے ایجنٹ کے فرائض انجام دینا اور اس کو ذریعہ معاش بنانا جائز ہے یا نہیں؟...... اس سلسلہ میں فقہاء کا اصول یہ ہے کہ جو چیز از راہ ضرورت جائز قرار دی جاتی ہے، وہ بہ قدر ضرورت ہی جائز رہتی ہے۔ "ماابیح للضرورة یقدر بقدرها." انشورنس اصل میں سود اور جوئے سے خالی نہیں لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے خلاف منصوبہ بند فرقہ پرستی، حکومت کی انتظامیہ میں فاشست عناصر کی موجودگی اور

---

[1] ردالمحتار: ۱۳۰/۲ باب البیع الفاسد [2] هدایه: ۱۰۹/۳ کتاب الکفاله.

مسلمانوں کے تحفظ میں ناکامی بلکہ اس میں بالارادہ تساہل کی وجہ سے ضرورۃً علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خود مسلمان اس کی ایجنسی لیں، اس لئے انشورنس کمپنی کی ایجنسی لینا اور اس کو ذریعۂ معاش بنانا جائز نہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ میں ملازم کو تین طرح کی رقوم دی جاتی ہیں، ایک تو خود ان کی جمع کی ہوئی رقم، دوسری اسی کے برابر حکومت کی طرف سے دی گئی رقم، تیسرے ان دونوں کے اوپر دی گئی اضافی رقم، جس کو حکومت سود سے تعبیر کرتی ہے۔ علماء کا خیال ہے کہ یہ تینوں ہی رقم ملازمین کے لئے جائز وحلال ہیں اور ان کے لینے اور استعمال کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ اس لئے کہ جو رقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹی گئی ہے وہ تو ان کی ہے ہی، اور اسی کے برابر جو اضافی رقم دی گئی ہے، چوں کہ ملازمت کے وقت اس کا دیا جانا متعین ومعروف تھا، اس لئے وہ بھی اس کی تنخواہ کا جز ہی متصور ہوگا۔ رہ گئی وہ رقم جو سود کے نام سے دی گئی ہے، تو یہ بھی سود نہیں، سود ایسے اضافے کو کہتے ہیں جو لین دین کے معاملہ میں شرط اور معاہدہ کے مطابق دیا گیا ہو۔ اگر مقروض بطور خود قرض ادا کرتے ہوئے کچھ اضافہ کے ساتھ دے دے تو یہ حسن ادائیگی ہے اور مالک مزدور کو بڑھا کر دے تو یہ اس کی طرف سے تبرع اور انعام ہے۔ لہٰذا یہ رقم جس کو حکومت سود سے موسوم کرتی ہے، اصل میں انعام ہے کوئی اضافہ محض اس لئے سود کے زمرہ میں نہیں آسکتا کہ اس کو سود کا نام دے دیا جائے، جب تک کہ وہ شرعی اصطلاح کے مطابق سود کا مصداق نہ ہو۔

واللہ اعلم

متفرقات امارت وقضاء

امارت شرعی کا قیام

اسلام ایک اجتماعی نظم اور زندگی کا قائل اور داعی ہے۔ اس نے عبادات میں بھی قدم قدم پر اس کو ملحوظ رکھا ہے۔ نماز میں جماعت واجب قرار دی گئی ہے، روزہ کے لئے ایک خاص مہینہ مقرر کیا گیا۔ زکوٰۃ کو اجتماعی طور پر بیت المال میں جمع کرنے اور تقسیم کا حکم دیا گیا ہے اور حج کے لئے چند خاص ایام اور مقامات متعین کر دیئے گئے۔ جس نے زندگی کے عام مسائل میں اجتماعیت اور مسلمانوں کی جماعتی حیثیت کو اس طرح پیش نظر رکھا ہو کیوں کر ممکن ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایک منتشر انبوہ اور بھیڑ کی طرح زندگی بسر کرنے کی اجازت دے۔ چنانچہ اسلام کے مزاج وروح کے رمز شناس سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"لااسلام الابجماعة ولا جماعة الابامارة ولا امارة الابطاعة."[1]

ترجمہ: "اسلام جماعت کے بغیر نہیں، نہ جماعت امارت کے بغیر ہے اور نہ امارت طاعت کے بغیر۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے طاعت امیر ترک کردی اور جماعت سے الگ ہو گیا وہ جاہلیت کی موت مرا[2]...... بعض روایات میں ہے کہ آدمی کو کوئی صبح وشام ایسی نہیں گزارنی چاہئے کہ اس کا کوئی امیر نہ ہو[3] چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جسد اطہر کی تدفین سے پہلے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے امیر کے انتخاب کا فریضہ انجام دیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسے ملک میں جہاں مسلمانوں کو سیاسی اقتدار اور غلبہ حاصل نہ ہو امارت کا نظام قائم ہوسکتا ہے اور مسلمان کسی کو اپنا امیر منتخب کر سکتے ہیں؟

ہمیں اس کا جواب خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ سے مل جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب تک مکہ میں رہے ظاہر ہے مسلمان نہ صرف یہ کہ اقتدار اعلیٰ سے محروم تھے بلکہ بہت عاجز و درماندہ تھے۔ اس وقت بھی جب

[1] جامع لابن عبدالبر: ص۶۲ [2] مسلم عن ابی ھریرہ رضی اللہ تعالی عنہ: ۱۲۷/۲
[3] ابن عساکر عن ابن سعید و ابن عمر رضی اللہ تعالی عنھما

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ مدینہ سے بیعت لی تو اچھے اور برے حال میں سمع و طاعت کا عہد لیا اور اس بات کا کہ وہ امیر سے نظم ونسق کے معاملہ میں جھگڑا نہیں کریں گے۔

"ان لا ننازع الامر اهلهٗ"[1]

فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ ابن نجیم مصری اور علامہ طحطاوی رحمہما اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں۔

"بلاد عليها ولاة الكفار يجوز للمسلمين اقامة الجمعة ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين ويجب عليهم ان يلتمسوا والياً مسلما."[2]

ترجمہ: "وہ مملکتیں جہاں کفار والی ہوں، وہاں جمعہ قائم کرنا درست ہے اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہو جائے گا اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے اوپر کسی مسلمان والی کا مطالبہ کریں۔"

چنانچہ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکومت سے کسی امیر کے تقرر کا مطالبہ کریں یا بطور خود کسی کو امیر منتخب کرلیں۔ ہندوستان پر انگریزوں کے قبضہ کے بعد حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا کہ:

"اقامت جمعه دردار الحرب اگراز طرف كفار والى مسلمان در مكانى منصوب باشد باذن او درست والامسلمانان رابايد كه يك كس راكه امين و متدين باشد رئيس قرار دهند."

ترجمہ: "اگر کفار کی طرف سے "مسلمان والی" دارالحرب کے کسی مقام میں مقرر ہو تو اس والی مسلم کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک امین اور دین دار شخص کو خود ہی سردار (والی) مقرر کریں۔"

لہٰذا ہندوستانی مسلمانوں کو اسلامی زندگی بسر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ امارت شرعی کا نظام قائم کریں اور کسی امیر کے ہاتھ میں اپنا دست بیعت رکھیں۔ اگر کل ہند سطح پر اس کا قیام ممکن نہ ہو سکے تو ریاستی سطح پر اس فریضہ کو انجام دیں افسوس کہ اس اہم ترین فریضہ دینی سے ہم غافل و بے پرواہ ہیں۔ وباللّٰہ التوفیق

قضاء شرعی کا نظام

قرآن مجید نے اپنے اختلافات میں خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹنے اور اس کے فیصلے پر راضی و

[1] بخاری عن عباة بن صامت رضی اللّٰه عنه: ۵/۲۲۵۲ باب کیف یبایع الامام الناس (ط: مکتبه عصریه بیروت)

[2] فتاویٰ الهنديه: ۱/۱۴۶ اس مسئلہ پر تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی "ہندوستان اور مسئلہ امارت" "مطبوعہ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، بہار

آمادہ رہنے کو مسلمانوں کا فریضہ قرار دیا ہے[1] ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب ایسا نظام قضاء قائم ہو جہاں کتاب وسنت کی روشنی میں فیصلے کئے جاتے ہوں اور یہ فیصلے ان لوگوں کے ذریعہ ہوتے ہوں جو خود بھی خدا و رسول ﷺ پر ایمان رکھتے ہوں اور دین وشریعت کے قائل ہوں۔

چنانچہ اس سلسلہ میں بکثرت فقہی تصریحات موجود ہیں۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"اذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو ببعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلادالمغرب وبلنسية وبلاد الحبشة ...... يجب عليهم ان يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليافيولي قاضيا او يكون هوالذي يقضي بينهم"[2]

ترجمہ: "جب (مسلمان) بادشاہ نہ ہو اور نہ ایسا شخص ہو جس کا قاضی مقرر کرنا جائز ہو (جیسے بادشاہ کی جانب سے مقرر شدہ والی) جیسا کہ یہی حالت بعض ان ممالک کی ہے جن پر کفار غالب آگئے ہیں مثلاً بلاد مغرب میں قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ.....تو ایسی حالت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک پر متفق ہو کر والی بنالیں جو ان کے لئے قاضی متعین کرے یا خود فیصلے کیا کرے۔"

نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے۔ اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کرالیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں۔ وہ عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح نادرست ہوتا ہے نیز اس کے بعد کے تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں۔ ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کی واحد راہ نظام قضاء کا قیام ہے۔ اس طرح ہندوستان میں نافذ "مسلم پرسنل لا" نظامِ قضاء کے بغیر عملاً غیر اسلامی ہو جاتا ہے۔[3]

افسوس کہ ہندوستان میں چند ایک ریاستوں کے علاوہ پورے ملک میں اس کا فقدان ہے۔ انالله و انا اليه راجعون.

ویڈیو تصویروں پر قضاء

ویڈیو تصویروں پر تکیہ کر کے کسی مقدمہ کا فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ قضاء کی بنیاد شریعت میں ایسی چیزوں کو بنایا

[1] فتح القدير: ٦/٣٦٥ نيز ملاحظہ ہو ردالمحتار: ١/٥٩٤ و٤/٣٣٩ طحطاوى: ١/٣٣٩، البحرالرائق: ٦/٢٩٨، مجموعة الفتاوى: ٢/١٦١ [2] النساء: ٥٨

[3] ہندوستان میں نظام دارالقضاء کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے ملاحظہ ہو مولانا مجاہدالاسلام قاسمی کی "قضاء کی شرعی حیثیت" مطبوعہ امارت شرعیہ بہار، پھلواری شریف پٹنہ اور راقم الحروف کی "نظام دارالقضاء اور ہندوستان" مطبوعہ امارتِ ملت اسلامیہ آندھراپردیش، پنجہ شاہ حیدرآباد

گیا ہے جس میں بہ حد امکان تلبیس کا اندیشہ نہ ہو ویڈیو کا معاملہ ایسا نہیں ہے، اس میں تحریف وتلبیس کے کافی مواقع ہیں اور دو مختلف مناظر کو مصنوعی طریقہ پر ایک دوسرے سے منسلک کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ فقہاء نے اسی احتیاط کے پیش نظر محض دستاویز اور تحریر کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں دی ہے، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نقل کرتے ہیں:

"وفی الاشباہ لایعتمد علی الخط ولا یعمل بمکتوب الوقف الذی علیه خطوط القضاة الماضین، لکن قال البیری المراد من قوله لا یعتمد ای لا یقضی القاضی بذلك عند المنازعة لان الخط ممایزور یفتعل." [1]

تَرْجَمَہ: "اشباہ" میں ہے کہ تحریر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور نہ وقف کی ان دستاویزوں پر جن میں گزشتہ قاضیوں کی تحریریں ہوں، لیکن علامہ بیری کہتے ہیں کہ "اعتماد نہیں کیا جائے گا" کا مطلب ہے کہ قاضی منازعت کے وقت اس پر فیصلہ نہیں کرے گا اس لئے کہ تحریر میں دھوکہ دہی اور بناوٹ کے کافی مواقع ہیں۔

جس طرح ویڈیو پر اعتبار کر کے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح محض ویڈیو میں کسی واقعہ کو دیکھ کر اس کی صداقت کی گواہی بھی نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ شہادت نام ہی آنکھوں دیکھی بات کی خبر دینے کا ہے۔ **ھی اخبار عن مشاھدة و عیان لا عن تخمین و حسبان۔** [2] ویڈیو کے ذریعہ بھی کسی واقعہ کے وقوع کا مشاہدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ محض اس کی تصویر کو دیکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اندازہ وتخمین ہی کے درجہ میں کسی بات کے پیش آنے کا گمان کرتا ہے، اس لئے ایسی تخمینی چیز کی بنیاد پر گواہی دینا جائز نہیں۔

وعدہ معاف گواہ

فقہاء نے شہادت وگواہی کے جو اصول بتائے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر گواہ متہم ہوں اور امکان ہو کہ وہ کسی شخص سے انتقام لینے یا اس کو نقصان پہنچا کر اپنے آپ سے کسی مضرت کو دور کرنے کی غرض سے گواہی دے رہا ہے تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ فقہاء نے پہلے سے پائی جانے والی دنیوی عداوت کو گواہی کے قبول کرنے میں مانع قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مصری نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب "قنیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے:

"أن العداوة بسبب الدنیا لا تمنع مالم یفسق بسببها أو یجلب منفعة أو یدفع

---

[1] البحرالرائق: ۵۵/۷ [2] ردالمحتار: ۳۰۸/۴

بها عن نفسه مضرة وهو الصحيح و عليه الاعتماد."[1]

ترجمہ: وہ عداوت جو دنیاوی سبب سے ہو، گواہی کے لئے مانع نہیں۔ جب تک کہ اس دشمنی کی وجہ سے "فسق" کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ یا کسی فائدہ کا حاصل کرنا مقصود ہو یا اپنے آپ سے کسی مضرت کا دور کرنا ہو یہی صحیح ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

وعدہ معاف گواہ کا معاملہ یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مقدمہ سے آزاد کرانے کے لئے دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے۔ لہٰذا ایسی گواہی معتبر نہیں ہونی چاہئے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ اس پر کسی ایسے جرم کا الزام نہ ہو جو شرعاً موجب فسق ہو، اگر ایسا الزام لگایا گیا جو باعثِ فسق بھی ہے اور وعدہ معاف گواہ اپنے تئیں اس کا اقرار کر کے دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی یوں بھی معتبر نہ ہوگی کہ اس کا اقرار اس کے فاسق ہونے کی دلیل ہے اور فاسق کی شہادت معتبر نہیں۔

دباؤ کے تحت اقرار

پولیس، غنڈے یا اس طرح کے دوسرے عناصر کے جبر و دباؤ کے تحت اگر کسی بات کا اقرار کرالیا جائے تو از روئے شرع اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، نہ اس پر کوئی شرعی حکم مرتب ہوسکتا ہے اور نہ قاضی اس کو بنیاد بنا کر فیصلہ کرسکتا ہے، نکاح وطلاق کی نوعیت ایسی ہے کہ مزاحاً ایسے کلمات کہہ دیئے جائیں یا جبراً زبان سے کہلا لیا جائے پھر بھی نکاح ہوجاتا ہے اور طلاق پڑجاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر نکاح وطلاق کا جبر و دباؤ کے ذریعہ اقرار کرالیا جائے تو اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولا يصح اقراره بطلاق و عتاق مكرها"[2]

ترجمہ: "حالت اکراہ میں طلاق وعتاق کا اقرار معتبر نہیں۔"

لہٰذا اس طرح جبر و دباؤ کے ساتھ کیا جانے والا اقرار قطعاً غیر معتبر ہے۔

غائب شخص کے خلاف فیصلہ

اگر ایک شخص نے کسی کے خلاف دعویٰ کیا اور جس کے خلاف دعویٰ کیا، وہ شخص موجود نہیں ہے یا اپنے مستقر پر موجود ہے لیکن حاضر نہیں ہوتا تو کیا صرف مدعی کے دعویٰ اور اس کی جانب سے پیش کی جانے والی شہادتوں کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرسکتا ہے؟...... جمہور فقہاء کے نزدیک ایسا کیا جاسکتا ہے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جب تک مدعا علیہ حاضر نہ ہو اس کے خلاف نہ مقدمہ کی سماعت ہوسکتی ہے اور نہ فیصلہ[3] موجودہ حالات

[1] البحر الرائق [2] درالمختار: ۴/۴۴۸ کتاب الاقرار [3] ردالمحتار: ۴/۳۴۰

میں اور بالخصوص ہندوستان جیسے ممالک میں قائم کئے جانے والے نظام دار القضاء میں مدعا علیہ کی موجودگی کی شرط انصاف کو دشوار تر بنادے گی اور ملزم کے لئے یہ بات بہت آسان ہوجائے گی کہ وہ غائب ہوکر اپنے جرم کی پردہ داری کرلے اور ہر طرح کی دار و گیر سے اپنے آپ کو محفوظ کرلے، قضاء کے تمام احکام کی اصل بنیاد یہ ہے کہ مظلوم کو انصاف ملے اور ظالم کو اس کے جور سے روکا جاسکے اگر نظام قضاء اس ضرورت کو پورا نہ کرسکے تو اس کا فائدہ ہی کیا ہوگا؟

اس لئے ہندوستان کے موجودہ حالات میں جو طریقہ کار مناسب ہے وہ یہ ہے کہ:

❶ اگر مدعا علیہ غائب ہو اور اس کا کوئی پتہ نہ چل پاتا ہو یا اس کے پاس مدعی کے دعویٰ کی بابت اطلاع دینا اور رفع الزام کے لئے طلب کیا جانا ممکن نہ ہو، لیکن اس کا کوئی قریبی رشتہ دار اور بہی خواہ جس سے اس کے حقوق کے تحفظ کی امید کی جاسکتی ہو، موجود ہو تو طلب کیا جائے، اس کی حیثیت مدعا علیہ کی طرف سے پیروکار کی ہوگی، اس کو فقہ کی اصطلاح میں "وکیل مسخر" کہتے ہیں:

"وتفسير المسخر ان ينصب القاضي و كيلا عن الغائب ليسمع الخصومة عليه"[1]

تَرجَمَہ: "اور "مسخر" کی تفسیر یہ ہے کہ قاضی، غائب کی طرف سے کسی کو وکیل بنادے جو اس کے مقدمہ کی پیروی کرے۔"

ہر چند کہ فقہاء متقدمین صرف پانچ ہی قسم کے مقدمات میں وکیل مسخر مقرر کرنے کی اجازت دیتے تھے، لیکن حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے متاخرین کا رجحان اس طرح نقل کیا ہے:

"فالمتأخرون ان القاضي ينصب وكيلا في الكل وهو قول الثاني."[2]

تَرجَمَہ: "متاخرین کی رائے ہے کہ قاضی تمام مقدمات میں کسی کو وکیل مقرر کردے گا اور یہی ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے۔"

"پس حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی اس صراحت اور موجودہ حالات کے پس منظر میں:

❶ اگر مدعا علیہ غائب ہو اور اس کا پتہ نہ چلتا ہو تو ہر زمانہ کے معروف طریقہ تشہیر وابلاغ کے ذریعہ مدعا علیہ کے خلاف کئے جانے والے دعویٰ کی تشہیر کی جائے اور اس کو رفع الزام کے لئے بلایا جائے۔

❷ اگر مدعا علیہ موجود ہو مگر چھپا پھرتا ہو اور دار القضاء کی نوٹس اس تک پہنچانی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی وکیل مسخر کا سہارا لیا جائے۔ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ اگر مدعا علیہ چھپ جائے تو امام ابو

---

[1] ردالمحتار: ٣٣٥/٤ [2] ردالمحتار: ٣٣٩/٤

یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وکیل مسخر سے حلف لے کر مقدمہ کی کاروائی جاری رکھی جائے گی، نیز یہ بھی صراحت کی ہے کہ متاخرین فقہاء کا اسی پر عمل ہے۔[1]

۳ اگر مدعا علیہ کو پیشگی اطلاع دے دی جائے اور اس کے باوجود وہ رفع الزام سے گریز کرے یا دار القضاء کے ذریعہ دی جانے والی نوٹس کو قبول نہ کرے تو رفع الزام سے گریز کی یہ صورتیں نکول عن الحلف کے حکم میں ہوں گی اور اس کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا۔

فون پر شہادت وگواہی

فون پر شہادت وگواہی معتبر نہیں، گواہی کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ گواہ قاضی کے اجلاس پر حاضر ہو کر گواہی دے، بلکہ فقہاء نے گواہی کی تعریف میں ہی اس بات کو داخل کیا ہے کہ مجلس قضاء میں وہ بات کہی گئی ہو، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"اخبار صدق لاثبات حق بلفظ الشهادة فی مجلس القاضی"[2]

تَرجَمَہ: "گواہی کسی حق کے ثبوت کے سلسلہ میں کسی سچے آدمی کی خبر کا نام ہے جو قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر لفظ شہادت کے ذریعہ سے بیان کرے۔"

فون پر کوئی بات کہی جائے تو ظاہر ہے اس میں یہ شرط مفقود ہوگی، اس لئے شہادت کے لئے فون پر اطلاع کافی نہیں۔

غیر مسلم جج کے ذریعہ تنسیخ نکاح

اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں[3]...... اس لئے غیر مسلم جج کی طرف سے نکاح فسخ کردیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چوں کہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہے اس لئے وہ بہ حیثیت "ولی" عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کردیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ اگر باپ خدانخواستہ مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لایتخذ المؤمنون الكفرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذالك فلیس من الله فی شئ الا أن تتقوا منهم تقة."[4]

---

[1] ردالمحتار: ۳۴۰/۴ [2] ردالمحتار: ۳۴۰/۴ [3] دیکھئے: البحرالرائق: ۲۶۰، ردالمحتار: ۳۹۸/۴ [4] آل عمران: ۲۸

ترجمہ: ''اہلِ ایمان مؤمنوں کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں، مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ رکھتے ہو۔''

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کردینا غیر معتبر ہے اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کردے تو اپنے علاقہ کے ''قاضی شریعت'' سے رجوع ہوکر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے۔

ایک جگہ سے دوسری جگہ مقدمات کی کاروائی کی ترسیل

مقدمات کی تحقیق اور کارروائی میں اکثر اوقات مراسلت کی ضرورت پڑتی ہے، ایک حلقہ کا قاضی دوسرے حلقہ کے قاضی کے پاس مقدمہ کی کارروائی بھیجتا ہے، یہ ایک ضرورت ہے، دوسری طرف قضاء کا کام نہایت احتیاط کا متقاضی ہے، ایک جگہ سے دوسری جگہ تحریر بھیجنے میں دھوکہ اور تزویر کا کافی اندیشہ ہے۔ اس لئے فقہاء نے ایک جگہ سے دوسری جگہ مقدمات سے متعلق فائل اور تحریریں بھیجنے کی اجازت دی ہے، ابتداء تو بعض نازک مقدمات ایک جگہ سے دوسری جگہ بذریعہ تحریر بھیجنے کی اجازت نہیں تھی، لیکن فقہاء متاخرین نے حدود وقصاص کے ساتھ تمام ہی مقدمات میں اس کی اجازت دی ہے[1] لیکن ازراہِ احتیاط یہ شرط بھی لگائی ہے کہ قاضی کم سے کم دو شخص کو گواہ بنا کر اور مضمون سنا کر تحریر حوالہ کرے اور ان ہی کے سامنے تحریر کو لفافہ میں ڈال کر مہر بند کرے، نیز مکتوب الیہ کا پتہ لکھے، پھر مکتوب الیہ قاضی اولاً مہر کو ملاحظہ کرے اور فریق مخالف کو طلب کر کے فریق اور گواہان کے سامنے اسے پڑھے اور گواہان اس مضمون کی تصدیق کریں کہ یہی تحریر قاضی نے حوالہ کی تھی، اب جاکر اس تحریر کا اعتبار کیا جائے گا۔[2]

آج کی دنیا میں تعلقات اور معاملات کے دائرے بہت وسیع ہوگئے ہیں، بعض اوقات فریقین کا تعلق دو الگ الگ ملکوں سے ہوتا ہے یا ایک ہی ملک کے دو ایسے شہروں سے ہوتا ہے جو طویل مسافت پر واقع ہوتے ہیں، ایسی صورت میں اگر مقدمہ کی کارروائی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے دو آدمیوں کو بھیجنا پڑے تو اتنا کثیر صرفہ آئے گا کہ انصاف کا حصول محض تمنا بن کر رہ جائے گا، دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں ڈاک کا ایسا نظام قائم ہوگیا ہے جو بمقابلہ قدیم زمانہ کے کافی ترقی یافتہ بھی ہے اور محفوظ و قابل اطمینان بھی۔ فقہاء کا مقصود اصل میں صرف اتنا ہے کہ مکتوب الیہ کو اس بات کا اطمینان حاصل ہوجائے کہ جس شخص کی طرف تحریر کی نسبت کی گئی ہے، فی الواقع یہ اسی کی تحریر ہے آج کل رجسٹری اور انشورنس کے ذریعہ محفوظ طریقہ پر ڈاک کا جو نظام قائم کیا گیا ہے۔ وہ مناسب حد تک قابلِ اطمینان ہے اور اس پر تجربات اور آئے

[1] ردالمحتار: ۳۵۱/٤، نیز البحرالرائق: ۳۰۲/۷　　[2] البحرالرائق: ٤/۷، ردالمحتار: ۳۵۱/٤

دن کے واقعات شاہد ہیں۔ اگر کوئی معاملہ مشکوک نظر آئے تو دوبارہ مراسلت یا فون کے ذریعہ اس کی تحقیق بھی ممکن ہے، اس لئے موجودہ حالات میں ان ذرائع سے مقدمات کی کارروائی بھیجنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔[1]

ضرورت کی بناء پر رشوت دینا

رشوت جس طرح لینا حرام ہے اس طرح اصولی طور پر رشوت کا دینا بھی حرام ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک متفق علیہ اصول ہے کہ جس چیز کا لینا جائز نہیں اس کا دینا بھی جائز نہیں۔ "ماحرم أخذه حرم اعطاءہ" البتہ چوں کہ رشوت لینا کبھی بھی مجبوری نہیں بن سکتی اور رشوت دینا بعض دفعہ مجبوری بن جاتی ہے۔ اس لئے فقہاء نے ضرورت اور مجبوری کے مواقع پر رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اس سلسلہ میں حضور ﷺ کے اس عمل کو پیش نظر رکھا ہے کہ آپ ﷺ بعض شر پسند شعراء کو اس لئے کچھ دیا کرتے تھے کہ وہ بے ہودہ ہجو پر مبنی اشعار کہنے اور مسلمانوں کو بدنام کرنے سے اجتناب کریں۔

رشوت دینے کی گنجائش کب ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے یہ اصول متعین کیا ہے کہ اگر رشوت نہ دے تو ناحق طریقہ پر اس کو جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ ہو یا یہ اندیشہ ہو کہ جس ذمہ دار کے پاس اس کی درخواست زیر غور ہے وہ اس کے ساتھ انصاف سے کام نہ لے گا اور اس کے اور دوسرے امیدواروں کے درمیان مساویانہ سلوک روا نہیں رکھے گا۔ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"الرشوة لخوف علی نفسه أو ماله أو ليسوى أمره عند السلطان أو امير."[2]

تَرْجَمَہ: "جان یا مال پر خوف کی وجہ سے نیز اس لئے کہ سلطان یا امیر اس کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرے رشوت دینے کی گنجائش ہے یہ ممنوع صورتوں سے مستثنیٰ ہے۔"

متفرق مسائل

ووٹ کی شرعی حیثیت

ووٹ کی مختلف حیثیتیں ہیں۔ اس کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے کہ وہ جس ممبر کو ووٹ دے رہا ہے اس

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلامی عدالت: ۱/۳۳، ۴۲۵

[2] الاشباہ والنظائر: ص۳۰۱/۱، ط دارالفکر

کے بارے میں گواہ ہے کہ اس کو ملک وقوم کے لئے مفید اور خیر خواہ سمجھتا ہے۔ اس کی حیثیت مشورہ کی ہے کہ وہ حکومت اور نظم ونسق کے سلسلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کون زیادہ بہتر اور ایمان دار ذمہ دار ہوسکتا ہے۔ اس کی حیثیت سفارش کی ہے کہ وہ اپنے اس امیدوار کے لئے ایک اہم عہدہ اور ذمہ داری کی سفارش کرتا ہے۔ اور اس کی حیثیت وکیل نامزد کرنے کی ہے کہ وہ سیاسی مسائل میں اس کو اپنا وکیل اور نمائندہ نامزد کرتا ہے نیز اگر مسلم ملک ہو تو ان سب کے علاوہ ووٹ کی حیثیت سیاسی بیعت کی ہے کہ وہ ووٹ کے ذریعہ متعلقہ امیدوار کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کی طرف سے سربراہ مملکت کا انتخاب کرے، آج اگر وہ خوش قسمت ساعت آئے کہ دنیا کے کسی خطہ میں "خلافت علی منهاج النبوة." قائم ہو تو بہ ظاہر اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ عامۃ المسلمین کے بالغ ومکلف مرد اپنے ووٹ کے ذریعہ نمائندہ منتخب کریں اور پھر وہ باہمی رائے سے امیر کا انتخاب کریں اور تمام لوگوں کی طرف سے وکالۃً اور نیابۃً اس کے ہاتھ پر بیعت کریں۔ بیعت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ہاتھ ہی سے بیعت کی جائے۔ چنانچہ امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے عبداللہ بن دینار رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے دو سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا نے عبدالملک بن مروان سے بذریعہ مراسلت بیعت کی ہے۔ ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اس روایت میں اپنی طرف سے سمع وطاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔[1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات کافی ہے کہ امیر کسی کو بیعت کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ اس کی طرف سے اظہار وفاداری کرے، چنانچہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایک دفعہ عبادہ بن صامت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو اپنی طرف سے بیعت لینے کا حکم فرمایا تھا۔[2] اپنے حقِ رائے دہی کے استعمال کی حیثیت بڑی نازک اور اہم ہے۔ ایک شخص کو غیر مفید سمجھنے کے باوجود اس کو ووٹ دینا شہادت زور، جھوٹا مشورہ اور غلط سفارش جیسے گناہوں کا حامل ہے۔

مکرر ووٹ دینا، دھوکہ دینا ہے۔ اسی طرح رائے دہی کی جو عمر متعین ہے اس سے کم عمر کے لوگوں کا ووٹ دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کا اندازہ بعض روایات سے بھی ہوتا ہے۔ عبداللہ بن ہشام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو ان کی والدہ زینب بنت حمید رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا، حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ ان کو بیعت فرما لیجئے، اس وقت وہ کم سن تھے۔ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعائیں دیں[3] چوں کہ وہ بالغ نہیں ہوئے تھے اس لئے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بیعت نہیں لی، صرف دستِ شفقت پھیرنے پر اکتفا فرمایا۔

---

[1] بخاری عن ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ: ۱۰۶۹/۲ باب كيف يبايع لامام الناس

[2] بخاری عن ابن شهاب: ۱۰۷۱/۲ باب بیعته النساء [3] بخاری عن عبدالله بن هشام: ۱۰۷۱/۲ باب بیعته الصغیر

بھوک ہڑتال

اپنی ناراضگی کے اظہار اور تنقید کا ایک طریقہ ''بھوک ہڑتال'' بھی ہے جس میں انسان بھوکا رہ کر اپنے آپ کو ناراض ظاہر کرتا ہے اور احتجاج کرتا ہے۔ بسا اوقات اس کی جان تک چلی جانے کا اندیشہ رہتا ہے اور ایسے واقعات بھی ظہور میں آتے رہتے ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر سے یہ صحیح نہیں ہے۔ زندگی کے تحفظ کے لئے اور اپنی توانائی کو معمول پر رکھنے کی غرض سے غذا کھانا واجب ہے:

''اما الاکل فعلی مراتب فرض وھو مایندفع به الھلاك فان ترك الاكل والشرب حتی ھلك فقد عصی ..... ولا یجوز الریاضة بتقلیل الاكل حتی ضعف عن اداء الفرائض ...... ولو جاع ولم یاکل مع قدرته حتی مات یأثم[1]''

تَرجَمَہ: ''کھانے کے چند درجات ہیں۔ اتنا کھانا جس کے ذریعہ جان بچ سکے فرض ہے۔ لہٰذا اگر کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ مرجائے وہ گنہگار ہوگا....... کم کھانے کی ایسی ریاضت جائز نہیں ہے کہ فرائض کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے ...... اگر بھوک لگے اور قدرت کے باوجود نہ کھائے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہگار ہوگا۔''

اسلام اس قسم کے غلو اور افراط کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسی لئے حضور ﷺ نے ان صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی منع کر دیا جو عبادت کی غرض سے مسلسل روزے رکھنا چاہتے تھے۔ اور اس نے تنقید واحتجاج کا طریقہ بھی واضح کر دیا ہے جسے قرآن وحدیث کی اصطلاح میں ''نہی عن المنکر'' کہا جاتا ہے کہ اس کے لئے جہاں ممکن اور ضرورت ہو قوت کا استعمال کیا جائے ورنہ پرامن طور پر زبان سے کام لیا جائے۔

ہپناٹزم

ہپناٹزم اس زمانے میں ایک مستقل فن بن چکا ہے جس کو عربی زبان میں ''عمل تنویم'' کہتے ہیں۔ اس فن کے ذریعہ آدمی دوسرے پر کسی ظاہری دباؤ کے بغیر تصرف کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح یہ اپنے اثرات ونتائج کے لحاظ سے سحر اور جادو سے بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا درست نہ ہوتا جیسا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے سحر کے سلسلہ میں احناف کی رائے نقل کی ہے:

''وحاصل مذھبنا ان فعله فسق و یحرم تعلمه خلافا للغزالی لخوف الافتتان

[1] الفتاوی الھندیه: ۳۸/۵، ۳۳۶ کتاب الکراھیة فی الاکل

و الاضرار.''[1]

ترجمہ: ''ہمارے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ سحر کا کرنا فسق ہے اور اس کا سیکھنا فتنہ اور اذیت کے اندیشہ سے حرام ہے بخلاف غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔''

لیکن اس فن کے ذریعہ طب وعلاج میں بھی بڑی مدد لی جا سکتی ہے۔ اس لئے اگر سیکھنے اور سکھانے والے کی نیت درست ہو تو اسے جائز قرار دیا جائے گا کہ یوں فتنہ اور نقصان پہنچانے کا احتمال کچھ نہ کچھ ہر فن اور اس کی تعلیم وتعلم میں ہے۔ واللہ اعلم

اظہارِ غم کے بعض نئے طریقے

مغربی تہذیب کی تقلید اور اس سے مرعوبیت کے نتیجہ میں مسلمانوں میں بھی سوگ کے بعض ایسے طریقے رائج ہوگئے ہیں جو غیر اسلامی ہیں۔ مثلاً تھوڑی دیر خاموش رہنا، جھنڈے سرنگوں کر دینا، سیاہ پٹیاں باندھنا، ماتمی دھن بجانا، اظہارِ غم کے یہ سبھی طریقے ناجائز ہیں۔ فطری طور پر بے ساختہ جو آنسو نکل پڑے، صرف اس کی اجازت ہے۔[2]

اسلام سے پہلے بھی بعض طریقہ مروج تھے مثلاً نوحہ اور گریہ وزاری کرنا، کپڑے پھاڑنا، رونا اور ایک مدت تک سوگ کرتے رہنا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منع فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو سر کے بال منڈالے، چلا کے روئے اور کپڑے پھاڑ لے میں اس سے بری ہوں[3] اور یہ کہ جو رخسار پیٹے، گریبان پھاڑ لے اور جاہلیت کی طرح پکارے وہ مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔[4] ...... آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شوہر کے علاوہ کسی کے لئے تین دنوں سے زیادہ سوگ کی اجازت نہیں دی، صرف بیوی کو ۴ ماہ ۱۰ دن شوہر کا سوگ کرنے کی اجازت دی ہے[5] ...... فقہاء نے اس مقصد کے لئے سیاہ کپڑے پہننے سے منع کیا ہے:

''لا یجوز صبغ الثیاب اسود تأسفا علی المیت ...... لایجوز تسوید الثیاب فی منزل المیت''[6]

ترجمہ: ''میت پر ماتم کرتے ہوئے کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگنا جائز نہیں ہے...... نہ یہ جائز ہے

---

[1] فتح الملہم: ۲۰۰/۱ بحوالہ مرقاۃ المفاتیح [2] بخاری و مسلم عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: انابك لمحزونون: ۱۲۷/۱ [3] بخاری و مسلم عن ابی موسیٰ باب ما ینھی من الحلق عند المصیبۃ [4] بخاری و مسلم عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ باب لیس منامن شق الجیوب [5] بخاری و مسلم عن ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت جحش و ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا باب حداد المرأۃ علی غیر زوجھا [6] الفتاویٰ الھندیہ: ۳۳۲/۵

کہ میت کے گھر کے کپڑے سیاہ رنگ میں رنگ دیئے جائیں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کے رسمی ماتموں کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے۔

اپریل فول

یکم اپریل کو جو غلط قسم کے ہنسی مذاق کیے جاتے ہیں اور اکثر اوقات دھوکہ دہی سے کام لیا جاتا ہے، یہ قطعاً نا درست ہیں اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس میں کئی برائیاں جمع ہو جاتی ہیں: جھوٹ، دروغ گوئی، دھوکہ، اس کی وجہ سے اذیت رسانی اور ان سب کے علاوہ فاسقوں اور بے دین لوگوں کی روش کی پیروی اور ان سے تشبہ، جس سے قوم میں غیر اسلامی شعار کے احترام اور تقلید کا خطرناک مزاج پیدا ہوتا ہے۔ اسلام نے بے شک مزاح کی اجازت دی ہے، خود رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں پاکیزہ ظرافت اور تفریح طبع کے نمونے موجود ہیں لیکن یہ کہ کسی خاص دن کو اس قسم کی باتوں اور ہنسی مذاق کے لئے مختص کرلیا جائے اور اس کے لئے دروغ گوئی اور فریب کو راہ دے دی جائے، اور ہر قسم کے جھوٹ کو سندِ جواز بخش دیا جائے اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حدیث میں ہے۔

"لایومن العبد الایمان کله حتی یترك الکذب فی المزاحة والمراء وان کان صادقا."[1]

ترجمہ: "بندہ اس وقت تک کامل مسلمان نہیں ہوسکتا جب تک کہ مزاح اور جھگڑے میں بھی جھوٹ نہ چھوڑ دے گو کہ وہ عام حالات میں راست گو ہی ہو۔"

غیر مسلموں کے جلوسِ جنازہ وغیرہ میں شرکت

غیر مسلموں کے لئے ایصالِ ثواب، ان کی میت پر قرآن مجید پڑھنا یا دعاء مغفرت کرنا بالکل جائز نہیں۔ قرآن مجید نے متعدد مواقع پر اس سے منع کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے چچا حضرت ابوطالب کے لئے دعا کرنی چاہی تو آپ کو اس سے منع فرما دیا گیا۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں قرآن نے بتایا کہ انہوں نے پہلے اپنے والد کے لئے دعاء مغفرت کرنے کا وعدہ فرمایا، لیکن پھر جب ان پر ظاہر ہوگیا کہ ایمان کا در رحمت ان پر بند ہے اور وہ حق کی عداوت میں پوری طرح مبتلا ہیں تو آپ نے استغفار ترک کردیا۔

"ماکان للنبی و الذین آمنوا أن یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ماتبین لهم انهم اصحٰب الجحیم و ماکان استغفار ابراهیم لابیه الا عن

---

[1] مسند امام احمد حنبل: ۳۵۲/۲

موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدولله تبرأ منه."[1]

ترجمہ: "نبی اور مؤمنوں کے لئے روا نہیں ہے کہ مشرکین کے لئے دعاء مغفرت کریں، اس کے باوجود کہ ان پر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ وہ دوزخی ہیں چاہے وہ قرابت دار ہی کیوں نہ ہوں۔ نیز ابراہیم (علیہ السلام) کا اپنے (کافر) باپ کے لئے دعاء مغفرت کرنا محض اس وعدہ کی بناء پر تھا جو وہ اپنے والد سے کر چکے تھے۔ پھر جب ان پر یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ خدا کا دشمن ہے تو وہ اس سے دستبردار ہوگئے۔

حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقام عسفان پر تشریف لے گئے، وہاں اپنی والدہ کی قبر دیکھی تو رونے لگے اور فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے ان کے لئے استغفار کی اجازت چاہی، لیکن نہ دی گئی[2] ایک اور موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رأس المنافقین عبداللہ بن ابی کے لئے دعاء مغفرت کرنی چاہی تو منع کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ آپ ستر بار بھی ان کے لئے دعا کریں تو بھی مغفرت نہ ہوگی۔[3]

اسی طرح کافروں پر نماز جنازہ اور ان کی قبروں پر کھڑا ہونا بھی درست نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع کرتے ہوئے کہا گیا:

"ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره"[4]

ترجمہ: "ان میں سے کسی مرنے والے پر کبھی نہ نماز جنازہ پڑھیے اور نہ اس کی قبر پر کھڑے ہوئیے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں کے جلوسِ جنازہ میں شریک ہونا، ان کی قبروں پر پھول چڑھانا یا ان کے لئے دعاء مغفرت کرنا قطعاً جائز نہیں۔

غیر مسلموں کے تیوہاروں میں شرکت

اسی طرح غیر مسلموں کے تیوہاروں میں شریک ہونا درست نہیں۔ اسلام اس باب میں بہت غیرت مند واقع ہوا ہے۔ اسی لئے اسلام نے ان آستانوں (نصب) پر قربانی کو درست نہیں قرار دیا، جہاں بت پرست قربانی کیا کرتے تھے۔ بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اہلِ ایران کی طرح نیروز ومہرجان کی عید منانے کی اجازت چاہی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہیں فرمایا۔ طلوع آفتاب، غروب آفتاب اور استواء کے وقت نماز سے اس لئے منع کیا گیا کہ اس وقت آفتاب پرست اور بت پرست قومیں عبادت کیا کرتی

[1] التوبہ: ۸٤ [2] لباب النقول علی ہامش جلالین ص: ۱۸۰ [3] توبہ: ۱۱٤ [4] التوبہ: ۸٤

تھیں، یوم عاشورا کا روزہ یہود بھی رکھتے تھے، اس لئے امتیاز کے لئے اس کے ساتھ ایک اور روزہ ملانے کا حکم فرمایا گیا۔

جو دین، اسلام و کفر کے معاملہ میں اس قدر غیرت مند ہو، کیوں کر سوچا جا سکتا ہے کہ وہ غیر اسلامی تیوہاروں میں اور ان کی رنگ رلیوں میں شرکت کی اجازت دے گا اور اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گا۔ یہ ایک طرح کا کفر کا تعاون ہے جس سے قرآن نے منع کیا ہے۔

غیر مسلموں کی عبادت گاہ و تیوہار میں تعاون

مسلمان کے لئے بہ حیثیت مسلمان یہ بات واجب ہے کہ وہ شرک سے براءت کا اظہار کرے اس لئے کسی بھی درجہ میں مشرکانہ اور کفریہ اعمال میں تعاون جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿تعاونوا علی البر و التقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان.﴾ [1]

تَرجَمَہ: ”نیکی اور تقویٰ کے سلسلہ میں باہم تعاون کرو اور گناہ وسرکشی کے معاملہ میں کسی کی مددمت کرو۔“

اسی بناء پر فقہاء نے حرام کاموں کے ذرائع کو بھی حرام کہا ہے، غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی تعمیر یا پوجا پاٹ میں چندہ دینا صریحاً کفر و شرک میں تعاون ہے اور یہ شدید گناہ ہے، بلکہ اگر کوئی شخص بطیب خاطر اس میں مدد کرے تو کفر کا اندیشہ ہے اور کراہت خاطر کے ساتھ شدید مجبوری کے بغیر کرے تو بھی گناہ سے خالی نہیں۔ ہاں اگر ایسے حالات ہوں کہ تعاون نہ کرنے کی صورت میں فرقہ وارانہ فساد کا اندیشہ ہو، جان و مال عزت و آبرو اور ملازمت خطرے میں ہو تو کراہت خاطر کے ساتھ دے سکتے ہیں، ایسے مواقع پر غیر مسلم بھائیوں کو حقیقی صورتِ حال سمجھانا چاہئے اور سمجھانا چاہئے کہ اس کا تعلق مذہبی رواداری یا تشدد سے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے عقیدہ اور مذہبی امور میں بے جا مداخلت یا مذہبی طور پر بقاء باہم کے اصول سے ہے اور ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے پوجا پاٹ میں چندہ دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص خود اس میں شریک ہو جائے۔

قرآن مجید کا غیر عربی متن

بحمد اللہ اس وقت دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم کئے جا رہے ہیں۔ یہ ایک مستحسن اور پسندیدہ قدم ہے، لیکن بعض علاقوں میں قرآن مجید کے متن کو بھی غیر عربی رسم الخط جیسے انگریزی وغیرہ میں لکھا جا رہا ہے، یہ نہایت خطرناک اور نامناسب عمل ہے، عربی زبان کا تلفظ نہایت لطافت کا حامل ہے، جس میں

[1] المائدہ: ۲

معمولی سی تبدیلی معنی ومقصود کو بدل کر رکھ دیتی ہے۔ اس لئے علماء نے غیر عربی رسم الخط میں قرآن کی کتابت کو منع کیا ہے۔ علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لم یجوز احد من الائمة الاربعة کتابة القرآن بغیر العربیة"[1]

تَرجَمَہ: "عربی کے علاوہ کسی دوسرے رسم الخط میں قرآن کی کتابت کو چاروں اماموں میں سے کسی نے جائز قرار نہیں دیا۔"

بلکہ خود عربی تحریر کے لئے بھی قرآن کا وہ رسم الخط متعین ہے جو مصحف عثمانی کے مطابق ہو، متن قرآن مجید کے سلسلہ میں سلف کی اسی احتیاط کی وجہ سے بعض بددینوں کی کوششوں کے باوجود اس میں ادنیٰ تحریف نہ کی جا سکی۔ جو لوگ عربی زبان سے واقف نہ ہوں تو جب تک قرآن کو نہ سیکھ پائیں اور تلاوت پر قادر نہ ہو جائیں، نماز کی حالت میں تسبیح اور کلمۂ طیبہ کے ورد پر بھی اکتفاء کر سکتے ہیں۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو جب تک مجبور ہوں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک کے مطابق اس کا ترجمہ پڑھنے پر قناعت کر سکتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو تذکیر و موعظت کے لئے بھی ان شاء اللہ قرآن کا یہ ترجمہ ہی کفایت کر جائے گا۔ بہر حال غیر عربی رسم الخط میں متن قرآن کا لکھنا جائز نہیں۔

قومی جھنڈے کی سلامی

آج کل ہندوستان اور بعض دیگر ممالک میں از راہِ احترام وتقدیس قومی جھنڈے کو جھک کر سلامی دی جاتی ہے، شرعاً یہ عمل ناجائز ہے اور مسلمانوں کو اس سے بچنا چاہئے اور اگر کہیں ان کو اس پر مجبور کیا جائے، تو ممکن حد تک قانون وآئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس بات کی کوشش کرنی چاہئے کہ ان کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، تاہم جہاں ایسا ممکن نہ ہو، اور اس سلامی کو شرائط ملازمت میں داخل کر دیا گیا ہو، نیز اس ملازمت سے محرومی کی صورت مشقت کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے کراہت خاطر کے ساتھ سلامی جائز ہوگی کہ یہ ایک حاجت ہے، اور حاجت ضرورت کے درجہ میں آکر ناجائز چیزوں کے لئے وقتی اور عارضی طور پر وجہ جواز بن جاتی ہے۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" اور "الضرورات تبیح المحظورات"

کتابوں کی رسم اجراء

آج کل کتابوں کی "رسم اجراء" کا طریقہ عام طور پر مروج ہے، گو سلف سے اس طرح کا معمول منقول نہیں، لیکن یہ خلاف شرع بھی نہیں ہے، اس کا بنیادی مقصد کتاب کا تعارف اور اس کی تشہیر واشاعت ہے اور جو چیزیں

[1] الاتقان فی علوم القرآن: ۱۷۱/۲

عبادت کے قبیل سے نہ ہوں اور نہ شریعت نے ان کو صراحۃً مباح کیا ہو اور نہ منع کیا ہو، ان میں حکم کی بنیاد مقاصد پر ہوتی ہے، کتاب اگر دینی اور صالح مضامین پر مشتمل ہو تو اس کا تعارف اور اشاعت معروف کی دعوت اور منکرات سے روکنے میں تعاون ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جائز ہے۔

برتھ ڈے

یوم میلاد منانا۔ جس کو برتھ ڈے کہتے ہیں۔ نہ کتاب وسنت سے ثابت ہے نہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کے عمل سے، شریعت نے بچوں کی پیدائش پر ساتویں دن عقیقہ رکھا ہے جو مسنون ہے اور جس کا مقصد نسب کا پوری طرح اظہار اور خوشی کے اس موقع پر اپنے اعزہ واحباب اور غرباء کو شریک کرنا ہے، برتھ ڈے کا رواج اصل میں مغربی تہذیب کی ''برآمدات'' میں سے ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام کا یوم پیدائش بھی مناتے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری قوموں سے مذہبی اور تہذیبی مماثلت اختیار کرنے کو ناپسند فرمایا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں، مسلمانوں کو ایسے غیر دینی اعمال سے بچنا چاہئے۔

قرآن مجید اٹھانا

آج کل قسم کے لئے قرآن مجید کا اٹھانا، قرآن کا سر پر رکھنا اور قرآن پر ہاتھ رکھ کر اپنی بات کہنا عام طور پر مروج ہے۔ گو یہ قسم کھانے کا درست اور بہتر طریقہ نہیں ہے، لیکن چوں کہ قسم کھانے کی اساس عرف ورواج اور تعبیر اور اظہار کے طریقہ پر ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ اس سے قسم ہو جائے گی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''مجمع الانہر'' میں ہے:

"وقال العینی لو حلف بالمصحف اووضع یدہ علیہ اوقال و حق ھذا فھو یمین ولا سیما فی ھذا الزمان الذی کثر فیہ الحلف بہ."[1]

ترجمہ: ''علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ اگر مصحف کی قسم کھالے، یا اس پر اپنا ہاتھ رکھے یا کہے اس کے حق کی قسم، تو یہ قسم ہی ہے خصوصاً اس زمانہ میں جب کہ اس طرح قسم کھانے کی کثرت ہوگئی ہے۔''

پرندوں وغیرہ کی شکل میں قرآن کی کتابت

کسی عمل کے بہتر ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اس کے لئے طریقہ کار بھی بہتر اختیار کیا جائے،

---

[1] مجمع الانہر: ۵۴۴/۱

غیر شرعی طریقہ جائز کو ناجائز اور محمود کو مذموم بنا کر رکھ دیتا ہے۔ آج کل بعض آرٹسٹ قرآنی آیات کو پرندوں اور بعض جانوروں یا خود انسان کی صورت میں تحریر کرتے ہیں، یہ صورت قطعاً ناجائز ہے اور اس میں قرآن مجید کی اہانت اور اس کے ساتھ استخفاف ہے۔ اعاذنا اللّٰہ منہ

بائبل لے کر حلف اٹھانا

ہندوستان میں عدالتوں میں مسلمانوں سے قرآن اور ہندوؤں سے شاستر اٹھوایا جاتا ہے، لیکن بعض مغربی ممالک میں عدالت میں ہر شخص اس بات پر مجبور ہوتا ہے کہ تورات یا انجیل پر ہاتھ رکھ کر سچ بولنے کا عہد کرلے، مسلمان چوں کہ ان کتابوں کو محرف اور تبدیل شدہ باور کرتے ہیں اور بحالت موجودہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت کو افتراء علی اللہ گردانتے ہیں۔ اس لئے یہ جائز نہیں کہ وہ ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر قسم کھائیں۔ کیوں کہ یہ ان کتابوں کی تعظیم اور بحالت موجودہ ان کی منجانب اللہ ہونے کی تصدیق کرنے کے مرادف ہوگا، البتہ اگر وہ اس پر مجبور ہوں اور انصاف حاصل کرنا اور ظلم سے بچنا اسی پر موقوف ہو تو کراہت خاطر کے ساتھ ہاتھ رکھا جاسکتا ہے، چنانچہ رابطہ عالم اسلامی کے تحت اسلامک فقہ اکیڈمی کے اجلاس منعقدہ ۸/ تا ۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ میں علماء اس مسئلہ میں جن نکات پر متفق ہوئے، ان میں ایک یہ ہے کہ:

"اذا کان القضاء فی بلد ما حکمه غیر اسلامی یوجب علی من توجهت علیه الیمین وضع یده علی التوراة أو الانجیل أو کلیهما فعلی المسلم أن یطلب من المحکمة وضع یده علی القرآن فان لم یستجب لطلبه یعتبر مکرهاً ولا بأس علیه أن یضع یده علیهما أو علی احدهما دون أن ینوی بذلك تعظیماً.[1]"

ترجمہ: "اگر کسی ملک میں غیر اسلامی حکومت ہو اور وہاں تورات یا انجیل یا ان دونوں پر ہاتھ رکھ کر قسم کھانے کا حکم دیا جاتا ہو تو مسلمان پر واجب ہے کہ وہ عدالت سے مطالبہ کرے کہ اس کے ہاتھ قرآن پر رکھوائے جائیں۔ اگر اس کا یہ مطالبہ قبول نہ کیا جائے تو اب اسے مجبور سمجھا جائے گا اور اس کے لئے گنجائش ہوگی کہ وہ تورات یا انجیل یا ان دونوں پر دل میں ان کی تعظیم کا ارادہ کئے بغیر اپنا ہاتھ رکھے۔"

عثمانی رسم الخط کے سوا دوسرے رسم الخط میں قرآن کی کتابت

اللہ تعالیٰ نے جیسے قرآن کے الفاظ اور معانی کی حفاظت فرمائی ہے، اسی طرح منجانب اللہ اس کے رسم الخط

[1] قرارات مجلس المجمع الفقهی الاسلامی: ۱۴۰۲/۸۵

کی بھی حفاظت کی گئی ہے۔ حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے جس رسم الخط میں قرآن مجید تحریر کرایا تھا، آج تک اسی کے مطابق قرآن مجید کی کتابت کا سلسلہ جاری ہے اور یہی "علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین من بعدی[1]" کا تقاضا ہے، اسی لئے علماء نے اس رسم الخط ہی میں کتابت قرآن کو واجب قرار دیا ہے اور اس سے انحراف کو منع فرمایا ہے۔

"ذهب جمهور العلماء الى ان رسم المصحف الذى كتب فى زمن عثمان على يدى كاتب الوحى "زيد بن ثابت" توقيفى لا تجوز مخالفته فى كتابة المصحف وطبعها."[2]

تَرْجَمَہ: "جمہور علماء کہتے ہیں کہ کاتب وحی حضرت زید بن ثابت رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے ہاتھوں حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عہد خلافت میں جس رسم الخط پر قرآن کی کتابت ہوئی، وہ توقیفی ہے قرآن کی کتابت وطباعت میں اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔"

لہٰذا اس رسم الخط میں تغیر کے ساتھ قرآن مجید کی کتابت قطعاً جائز نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے بتدریج خدانخواستہ قرآن مجید میں تحریف وتغیر کی سازش کرنے والوں کے لئے راستہ ہموار ہونے کا خطرہ ہے۔ چنانچہ المجمع الفقہی الاسلامی (رابطہ عالم اسلامی) نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۱/تا ۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ میں باتفاق رائے رسم قرآنی میں کسی بھی تغیر کو ناجائز قرار دیا ہے۔[3]

فری اسٹائل کشتی وغیرہ

آج کل کھیل کی چند مہیب صورتیں بھی مروج ہوگئی ہیں جو وحشت اور جاہلیت کے دور کی یاد تازہ کرتی ہیں، ان میں فری اسٹائل کشتی (FREESTYLE WRESTLING) مکہ بازی (BOXING)۔ بعض ملکوں میں انسان اور جانوروں کے درمیان مقابلہ آرائی یا خود مختلف جانوروں کے درمیان لڑائی کی صورتیں ہیں مغربی ممالک آج کل اس طرح کے کھیلوں کی حوصلہ افزائی کرنے میں پیش پیش ہیں اور اگر روم و یونان کی قدیم تاریخ میں سیافی کے نام سے غلاموں اور درندوں کی باہمی لڑائی کے تماشوں کی داستانیں اور ان سے درندہ صفت انسانوں کے محظوظ ہونے کی داستانیں پڑھی جائیں تو مغرب کی طرف سے اس طرح کے کھیلوں کی حوصلہ افزائی باعثِ حیرت نظر نہیں آتی کہ اسی رومی تہذیب سے ان کا تہذیبی سلسلۂ نسب متعلق ہے۔

---

[1] ترمذی عن عرباض بن ساریہ: ۹۶/۲ باب الاخذ بالسنه و اجتناب البدعة [2] اصول التفسیر و قواعده: ۴۵۱، ط: دارالنفائس بیروت [3] ملاحظہ ہو قرارداد ۱۲ اجلاس مذکور، قرارات المجلس الفقهی الاسلامی: ۱۲۶، ۱۲۸

اسلام کھیل کی ان تمام صورتوں کو ناجائز اور حرام سمجھتا ہے اور اس کو ریاضت نہیں بلکہ درندگی تصور کرتا ہے، اس میں بعض دفعہ کھلاڑیوں کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بے مقصد جان گنوانے کو حرام قرار دیا ہے۔

"ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة."[1]

تَرجَمہ: "اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو۔"

اسی طرح بعض صورتوں میں اندیشہ ہے کہ اس کے ذریعہ دوسرے کی ہلاکت یا شدید قسم کا ضرر واقع ہو اور ایذاء مسلم بلکہ ایذاء انسان ان محرمات میں سے ہے جن سے سب سے زیادہ شدت کے ساتھ آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ محض تماشہ بنی کے لئے کسی جانور کا قتل شریعت اسلامی میں حرام ہے اور جانوروں کے درمیان معرکہ آرائی کرا کے تماشہ دیکھنے اور لطف اندوز ہونے سے آپ ﷺ نے صراحۃً منع فرمایا:

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحريش بين البهائم."[2]

تَرجَمہ: "رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کے درمیان مقابلہ کرانے سے منع فرمایا۔"

اس لئے کھیل کی یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں۔

جہیز اور تلک

اسلام میں نکاح کی حیثیت ایک معاہدہ کی ہے جس میں مرد وعورت قریب قریب مساویانہ حیثیت کے مالک ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر بیوی کا یا بیوی شوہر کی مالک نہیں ہوتی اور عورت اپنے خاندان سے مربوط رہتی ہے۔ والدین کے متروکہ میں تو اس کو لازماً حصہ میراث ملتا ہے۔ بعض اوقات وہ بھائی بہنوں سے بھی حصہ پاتی ہے۔ ہندو مذہب میں نکاح کے بعد عورت کا رابطہ اپنے خاندان سے ختم ہو جاتا ہے شاستر قانون کی رو سے وہ اپنے خاندان سے میراث کی حق دار نہیں رہتی۔ اسی لئے جب لڑکی کو گھر سے رخصت کیا جاتا تھا تو اسے کچھ دان دے کر رخصت کیا جاتا تھا۔

بدقسمتی سے مسلمانوں نے بھی بتدریج اس ہندوانہ رسم کو اپنا لیا اب مسلمانوں میں بھی "جہیز" کے لین دین اور پھر لین دین سے بڑھ کر جہیز کا مطالبہ اور اس سے بھی آگے گذر کر جہیز کے علاوہ تلک سرانی اور جوڑے کے نام سے لڑکوں کی طرف سے رقم کا مزید مطالبات کا سلسلہ چل پڑا ہے۔ یہ اسلامی تعلیمات اور شریعت کے مزاج کے بالکل ہی برعکس ہے۔ اسلام نے تو اس کے برخلاف مہر اور دعوت ولیمہ کی ذمہ داری شوہر پر رکھی تھی اور عورت کو

---

[1] بقرہ: ۱۹۵ [2] ترمذی: ۱/۳۰۰ باب ماجاء فی التحریش بین البہائم.

نکاح میں ہر طرح کی مالی ذمہ داری سے سبکبار رکھا تھا۔

فقہاء کے یہاں اس بات کا کوئی تصور ہی نہیں تھا کہ مرد بھی عورت سے روپے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ کا عام طور پر کتب فقہ میں تذکرہ نہیں ملتا، البتہ اس بات کا ذکر ملتا ہے کہ لڑکی کا ولی اگر مہر کے علاوہ داماد سے مزید رقم کا طلب گار ہو تو یہ رشوت ہے اور یہ مطالبہ جائز نہیں۔ تاہم بعض فقہاء کے یہاں لڑکے اور اس کے اولیاء کی طرف سے مطالبہ کی صورت کا ذکر بھی ملتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حزم ظاہری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لايجوز أن تجبر المرأة على أن تنجهز اليه بشئ اصلا لامن صداقهاالذى أصدقها ولامن غيره من سائر مالها والصداق كله لها تفعل فيه كله ماشاءت."[1]

تَرجَمَہ: ''عورت کو کچھ بھی جہیز دینے پر مجبور کرنا درست نہیں، نہ اس کا مہر لینا درست ہے اور نہ اس کا دوسرا مال۔ مہر پورے کا پورا اس کی ملکیت ہے اور وہ اس میں جیسا چاہے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔''

اسی طرح فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے چکا ہو، عورت دوبارہ اسی مرد سے نکاح کی خواہاں ہو شوہر اس رجحان سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہے کہ اس شرط پر نکاح کروں گا کہ تم واجب ہونے والا مہر مجھے ہبہ کردینا تو یہ شرط باطل ہے اور اگر عورت آئندہ اس شرط کے تحت اپنا مہر ہبہ بھی کردے تب بھی مرد کے لئے وہ مال جائز نہیں۔ کیوں کہ نکاح میں عورت پر مالی عوض عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"وفى النكاح لايكون العوض على المرأة"[2]

اس لئے تلک اور جہیز کا مطالبہ رشوت ہے اس کا لینا تو حرام ہے ہی شدید ضرورت کے بغیر دینا بھی جائز نہیں اور لے چکا ہو تو واپس کرنا واجب ہے۔

وندے ماترم

بدقسمتی سے اس وقت ہندوستان پر بتدریج فرقہ پرستی کا غلبہ ہوتا جارہا ہے۔ فرقہ پرست سیاسی جماعتیں بر سراقتدار آرہی ہیں اور انہوں نے بعض ریاستوں میں ایک ایسے ترانہ کو پڑھنے کا لزوم عائد کردیا ہے جو مشرکانہ تصور پر مبنی ہے۔ میری مراد ''وندے ماترم'' سے ہے۔ یہ سنسکرت زبان کا فقرہ ہے اور اس کے معنی یہ ہے کہ میں

[1] المحلى: ۱۱/۱۱۹ [2] دیکھئے فتاویٰ قاضی خان: ۱/۳۷۸، ط ز: کلکتہ

اپنے مادر وطن کا پرستار ہوں اور اس کی عبادت کرتا ہوں۔ حب الوطنی بری چیز نہیں اور اگر انصاف کے دائرہ میں ہوتو اسلام اسے پسند کرتا ہے یہ ایک فطری جذبہ ہے اور خدا ہی کی طرف سے ہر انسان کے اندر ودیعت ہے۔

لیکن اسلام میں خدا کے سوا کسی کی پرستش نہیں کی جاسکتی اور بندگی صرف خدا ہی کے لئے ہے اس لئے اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے اشعار کا پڑھنا اور ان کو قبول کرنا قطعاً جائز نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ برادرانِ وطن کو سمجھایا جائے کہ مسلمانوں کے لئے یہ محض ایک قومی اور ملکی مسئلہ نہیں اور نہ ہم اس کو انا اور وقار کا مسئلہ بنارہے ہیں بلکہ اس کی جڑیں ایمان وعقیدہ میں پیوست ہیں اور کسی مسلمان کو ایسا کہنے پر مجبور کرنا گویا ان کو اس بات پر مجبور کرنا ہے کہ وہ اپنے مذہب وعقیدہ سے دست کش ہوجائیں اور یہ ظاہر ہے کہ ملک کا کوئی بھی سنجیدہ اور انصاف پسند شہری جو ملک کے رنگارنگ مذہبی اور تہذیبی کردار کو باقی رکھنا چاہتا ہو ایسی کوشش کو ناپسندیدگی ہی کی نظر سے دیکھے گا۔

اللّٰھم
صلّ علی محمّد وعلی آل محمّد
کما صلّیت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم
انّک حمید مجید
اللّٰھم
بارک علی محمّد وعلی آل محمّد
کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم
انّک حمید مجید